

# شرح البدخشى

منهاج العقول  
للإمام محمد بن الحسن البدخشى  
ومعه

## شرح الأئسنوى

نهاية السؤل  
للإمام جمال الدين عبد الرحيم الأسنوى المتوفى سنة ٧٧٢ هـ

كلهما شرح  
منهاج الوصول فى علم الأصول  
تأليف

القاضى البيضاوى المتوفى سنة ٦٨٥ هـ

---

## الجزء الاول

---

مطبعة محمد على صبيح والولادة بالأرض بمصر

(تذنب—————يه)

قد جمعاذا بأعلى الصحيفة شرح الاسنوى ثم بعده شرح البدخشي  
مفصولا عنه بخط أفقي  
مع شكل منهاج الوصول في علم الاصول  
في شرح الاسنوى

(الاسنوى)

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذى مهد أصول شريعته بكتابه القديم الأزل ، وأيدقواعدها بسنة نبيه العربى ،  
وشيد أركانها بالاجماع المعصوم من الشيطان الغوى ، وأعلى منارها بالافتباس من القياس  
الحق والجلى ، وأوضح طرائقها بالاجتهاد فى الاعتماد على السبب القوى ، وشرع للقاصر عن  
مرتبتها استفتاء من هو بها قائم ملى \* وصلواته وسلامه على سيدنا محمد المبعوث إلى القريب  
والبعيد الشريف والذى \* وعلى آله وأصحابه أولى كل فضل سنى وقدر على .

(البدخشى)

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذى أفاض أنوار هدايته ، وأنار منار دلالاته ، فوفقنا لسلوك منهاج فرعه  
القويم ، ويمرنا للوصول إلى محصل دينه المستقيم حتى بلغنا منتهى أصول الشريعة الغراء ،  
ونهاية وقاية فروع الملة البيضاء \* وهدانا إلى تحقيق حقائق الكتاب والخبر \* ودلنا إلى  
كشف أسرار القياس والآثر \* وجمع آراءنا على أحكام بلا حكام ، وتنقيح مناط الإباحة  
والكراهة والحرام ، والتلويح بمأخذ الوجوب والندب للأنام ، لتوضيح منهاج قواعد دين  
الاسلام ( ثم الصلاة ) على رسوله المصطفى وصفيه المصطفى المستصطفى ، محمد الذى قوله تعديل  
ميزان الحجة والبرهان ، وفعله تقويم تحصيل العدل والاحسان ، وعلى آله الطيبين  
وأصحابه الطاهرين .

( أما بعد ) فغير خاف على ذوى البصائر السليمة ، وأولى العقول الحكيمة ، أن كتاب  
منهاج الوصول إلى علم الأصول للولى الوالى والصدر العالى منبع العلوم والمعارف ، منشأ  
الاسرار واللطائف ، معدن الدقائق الاصلية والفرعية ، الجامع بين الحقائق الشرعية والعقلية ،  
قدوة لخول العلماء أسوة أعظم الفضلاء ، أقضى القضاة والحكام الحاكم الفصل بين الانام  
نصير الإسلام والمسلمين \* ناصر الملة والدين عبد الله بن أبى القاسم على بن عمرو البيضاى  
أعلى الله درجاته فى الجنان ، وأفاض عليه سجال الغفران ، مع صغر حجمه ووجازة نظمه

(وبعد) فإن أصول الفقه علم عظيم قدره ، وبين شرفه وغره ، إذ هو قاعدة الاحكام الشرعية ، وأساس الفتاوى الفرعية ، التي بها صلاح المكلفين معاشا ومعادا ثم إن أكثر المشتغلين به في هذا الزمان قد اقتصروا من كتبه على المنهاج للإمام العلامة قاضي القضاة ناصر الدين البيضاوي رضي الله عنه لكونه صغير الحجم كثير العلم مستوذب اللفظ وكنت أيضاً ممن لازمه درساً وتدريساً فاستخرت الله تعالى في وضع شرح عليه موضح

كتاب حاو لمشتخب كل مديد وبسيط جامع لخلاصة كل وجيز ووسيط واف بتمهيد أركان الأصول الشرعية ، كاف في تشييد مباني القواعد الفرعية ، مشتمل على زبدة مطالب هي نتائج انظار المتقدمين ، محتوية على نخب مباحث درر على أبكار أفكار المتأخرين فهو بحر محيط يفرز الدقائق ، وكنز مغن أودع فيه نفود الحقائق . ألفاظه معادن جواهر المطالب الشريفة سحر وفه اكلام<sup>(١)</sup> أزاهير النكات اللطيفة ، ففي كل لفظ منه روض من المنى وفي كل سطر منه عقد من الدرر فلولاً تقوى الله لنظم في سلك المعجزات ولقيل منه آيات محكمات وأخر متشابهات ، إلا أنه لاحتوائه على مطويات الرموز والأسرار ، وعلى خفايا لم تكشف عن وجوها الاستار . وكان محتاجاً إلى شرح يحل عقد عويصاته الالية ويفتح مغاليق كنوزه الخفية فانه مع كثرة شارحيه وتراجم مترجميه كأنه درة ما تقبواها ، ومهرة لم يركبواها ، لإدعائه شارحيه وان بذلوا جهدهم ما حاموا حول سرادق أسرار ، وجمهور متعاطيه وان بالغوا في استبصاره ما لاحظوا ماهو معظم أنواره ، فبعضهم اكتفوا بمجرد حل ألفاظه وبيان ظاهري معانيه ، ولم يسلكوا مناهج حقائق خفاياه ودقائق مبانيه ، وبعضهم عدوا سلوك طرائق حقائقه أمراً يسيراً ، فضلوا عن سواء السبيل وأضلوا كثيراً ، وبعضهم اشتغلوا بتطويل الواضحات ، وأعرضوا عن حل عقد المعضلات ، فوجوه أبكار أسرارهم يعد في القناع ، وهم العمري ما تيسر لهم الاقتراح فشرحته أثناء اشتغالي باقتناص علوم الأولياء الالهيين ، وتعلق بالي باقتباس معارف الصوفية المتأهلين ، مع التزام مجاورة الطلاب وحل كتب أخرى غير هذا الكتاب شرحاً يحتوي على تقرير قواعده وتحرير معاقده وتفصيل بجملاته وتوضيح مكبوتاته ويفتح أبواب كنوزه ويذلل صعاب رموزه ويحل ألفاظه ومعانيه ويلخص مقاصده ومبانيه فصعدت بصريح الحق حيث يجمع<sup>(٢)</sup> فيه الشارحون وأصلحت مواقع طعن فيها الجارحون وأشرت إلى ما وقع للمصنف من السهر والتساهل وما عرض للشارحين

(١) قوله اكلام جمع كم بالكسر وهو ما يكون خارج الورد مما يستره .

(٢) قوله يجمع في القاموس يجمع في خبره لم يبينه ويجمع في كتابه سبجه ولم يبين



لمعانيه مفصح عن مبانيه محرر لادلته مقرر لاصوله كاشف عن أستاره باحث عن أسرارها  
منها فيه على أمور أخرى مهمة ( أحدها ) ذكر ما يرد عليه من الأسئلة التي لا جواب عنها  
أو عنها جواب ضعيف ( الثاني ) التنبيه على ما وقع فيه من الغلط في النقل ( الثالث )  
تبيين مذهب الشافعي بخصوصه ليعرف الشافعي مذهب إمامه في الأصول فان ظفرت بالمسئلة فيما  
وقع لي من كتب الشافعي كالأم والامالي والاملاء ومختصر المزني ومختصر البويطي نقلتها منه بلفظها

من الخطأ للغلة أو التغافل وأوردته فرائد ملتقطة من كتب العلماء المتقدمين ، وفوائد  
مقتبسة من تصانيف الفضلاء المتأخرين ولطائف أبحاث سمح بها جواد نظري وغرائب  
أسرار أبدعها قوة فكري من مخدرات حقائق هي بدائع الزمان وأبكار أفكار لم يسها  
انس قبلي ولا جان مجتذبا عن التطويل الممل والايجاز المخل مراعيًا شريطة الاقتصاد ومتجافيا  
عن التعسف والعناد مفرجا إياه ( بمناهج العقول في شرح منهاج الأصول ) سائلا من الله  
الوهاب لإلهام الحق وتلقين الصواب وهو حسبي ونعم الوكيل قال رضى الله عنه ( بسم الله  
الرحمن الرحيم ) ابتداء به لأن كل أمر خطير لو لم يبدأ به كان أبتى للحديث ( والله ) اسم للذات  
الحق الواجب بالذات الذى كل ما خلاه باطل وكل شئ هالك إلا وجهه ( والرحمن ) المفيض  
للجلائل النعم وعظائمها ( والرحيم ) المولى لدقائق المن ولطائفها أو الاول المفيض للوجود  
والكمال الصورى على الكمال فى الدارين بحسب القابليات واليه الاشارة بقوله ( ورحمى  
وسعت كل شئ ) والثانى للكمال المعنوى الموعود لخلص عباده فى الآخرة ويشير اليه  
قوله تعالى : ( وكان بالؤمنين رحيمًا ) فالاول أشمل باعتبار اىصال الفيض والثانى أعم اطلاقا  
لاطلاقه على العبد أيضاً دون الاول وأما رحمن اليمامة لمسيبة فن تعنتات الكفرة وهانئا  
لطيفة وهى أن مراتب طلاب الحق جل وعلا ثلاث أدناها صرف الهمة إلى فيضان اللطائف  
الكالمية عليهم فى دار السلام وأوسطها مطالعة سر الكمال المعنوى فى عين الكمالات  
الصورية واستشراق أنوار الكمال بترقيق حجب الصور من غير انتظار الآخرة وأعلامها  
اندكاك طور أنانيتهم وتلاشي ذراته فى محيط أنوار الذات المستجمعة للصفات والاسم  
الاول أعنى ( الله ) يناسب الرتبة العليا ( والرحمن ) الوسطى ( والرحيم ) السفلى ومن  
هذا سنح سر فى ترتيب الاسماء . وباقى المباحث المتعلقة بالبسملة مشهور فلا تذكره .

قوله ( تقدس ) أى تنزه ( من تمجد ) أى شرف ذاته وجل أفعاله وجزل نواله إذ  
المجيد من هو موصوف بها ( بالعظمة ) أى من هو متلبس بصفة العظمة ومعنى كونه تعالى  
عظيما تعالى كنه حقيقته عن احاطة العقول فهو العظيم المطلق الأعلى عند البصائر والايوسط  
ما يتعسر عليها الاحاطة به وان لم يتعذر . والادنى ماله وقع عندها مع عدم التعسر وهى فى الأصل

غالباً مبيناً الكتاب الذى هو فيه ثم الباب وان لم أظفر بها فى كلامه عزوتها إلى ناقلا عنه (الرابع)  
ذكر فائدة القاعدة من فروع مذهبنا فى المسائل المحتاجة إلى ذلك (الخامس) التنبيه على  
المواضع التى خالف المصنف فيها كلام الإمام <sup>(١)</sup> أو كلام الآمدى أو كلام ابن الحاجب  
فإن كل واحد من هؤلاء قد صار عمدة فى التصحيح يأخذ به آخذون فإن اضطرب كلام

تطلق على الاجسام يقال هذا الجسم أعظم من ذلك إذا كان أكبر فى المقدار وإن لم يكن  
يملا العين فهذا أدنى مراتبها عند الابصار والأوسط ما يماؤها ويكون عندها بمكان من الجسامة  
والأعلى المطلق ما لا يحيط البصر بأطرافه كالارض والسماء (والجلال) أى نعوت الجلال  
وهى الغنى والمالك والتقدس والعلم والقدرة وغيرها من الصفات فهى تشمل الثبوتية والسلبية وهذا  
رأى حجة الإسلام رحمه الله وأكثر المتكلمين خصوصاً بالسلوب وسموا الثبوتيات صفات  
الأكرام وبهذا فسروا قوله تعالى ذو الجلال والإكرام (وتنزه من تفرد) أى توحيد  
(بالقدم) الذاتى وهو غناه فى الوجود والكمالات عما وراءه أو الزمانى بمعنى عدم المسبوقية  
بالعدم والمراد بتوحيده به ألا يكون لغيره فلا ترد الصفات لأنها لا غيره ولا عينه عند  
مشايخنا ولا المفارقات ونحوها مما ادعت الفلاسفة قدمه الزمانى لعدم تمام أدلة ثبوته ولا  
يجوز أن يراد الإضافى وهو كون ما مضى من وجود شئ أكثر مما مضى من وجود الآخر  
لعدم اختصاصه تعالى مع أنه لا بد من التحل فى صحة اتصاف وجود بالماضى (والكمال)  
هو هنا عبارة عما حصل له دفعه اقتضاء ذاته من جميع ما أمكن اتصافه به من الصفات ولا شك  
فى تفرده به بخلاف مطلق السكالات أو السكالات على قدر قابليته كمال كما قيل :

ألم يعلم بأن لكل نفس على قدر استطاعتها كمالاً

ويجوز أن يراد المطلق إذ كل كمال مستفاد من كماله فكأن السكالات له لا لغيره وهذا كما  
يقال لوجود إلا لله أو لأن ما لغيره من السكالات مشوب بالنقصان فكأنه ليس بسكالات  
قوله (عن مناسبة الاشياء والأمثال) متعلق بتنزه أو تقدس على اختلاف  
النحاء فى التنازع والثانى مرجوح لاستلزامه الحذف مع أن المختار الاختصار إذ لا مانع  
من الاختصار قبل الذكر كما فى قوله :

باتت وبات بها بو حش أصحت

بخلاف ما إذا أعمل الأول وهو <sup>(٢)</sup> الثانى والاشباه جمع شبه بمعنى المشابه كالجنس بمعنى

<sup>(١)</sup> هو الفخر الرازى فى المحصول .

<sup>(٢)</sup> لعل صوابها وأضمر فى الثانى .

أحد هؤلاء نهى عليه أيضاً ( السادس ) ما ذكره الامام وابن الحاجب من الفروع  
الاصولية وأهمله المصنف فأذكره مجرداً عن الدليل غالباً ( السابع ) التنبيه على كثير مما  
وقع فيه الشارحون من التقريرات التي ليست مطابقة وقد كنت قصدت التصريح بكل  
ما ذكره منها فرأيت الاشتغال به يطول لكثرة حتى رأيت في بعض شروحه المشهورة  
ثلاثة مواضع بلي بعضها ببعضاً فاذ لك أضربت على كثير منها فلم أذكره البتة اكتفاء بتقرير الصواب  
وأشرت إلى كثير منها إشارة لطيفة وصرحت بمواضع كثيرة منها ( الثامن ) التنبيه على

المجانس وهو المتحد مع آخر في الكيف والامثال جمع مثل بمعنى المائل وهو المتحد مع آخر في  
التنوع أو ما يسد مسده أى يصلح لما يصلح له وأراد بالمناسبة هنا ما يعم المشابهة والمماثلة  
فاللغنى تنزه هو تعالى عن مشابهة الاشياء ومماثلة الامثال وهذا أبلغ من نفي نفس الشبه والمثل  
لأنه يفيد ذا طريق الكناية كقوله تعالى ليس كمثل شيء يعنى لو كان له شبه ومثل لكان له  
مشابهما والتالى منتف فكذا المقدم أما تنزهه عن المماثلة فظاهر وأما عن المشابهة فلأن  
صفاته ليست من جملة الكيفيات والمسلكات فلا تتحقق المشاركة في الكيف قال حجة الإسلام  
رحمه الله هو المنزه عن كل وصف يظنه أكثر الخلق كالألوهية لأنهم أئمتوا الله تعالى صفات  
هى كالات أنفسهم وأضدادها نقائص كالعلم والقدرة ونحوهما والله تعالى منزّه عن الاتصاف  
بكمالهم كما أنه منزّه عن نقائصهم ولولا ورود الرخصة باطلاقها لم يحز اطلاق أكثرها عليه  
تعالى كأنه أراد أن المعنى منها فى حقه غير ما هو ثابت للعباد إلا أنه لما لم يكن عندهم أقرب  
شئ إلى ذلك سوى هذه الصفات أطلقت عليه تعالى وأريد ما هو ثابت له تقريباً إلى  
أفهامهم ليتروا بالتدرج إلى ذروة الحقيقة كما إذا أريد أن تلفظ البيغاء لفظ بسم الله  
مثلاً يلقونها صغيراً بقرب منه حتى يتمكن بالتدرج إلى تلفظ ذلك ويقرب من ذلك  
ما صرح به الكامل المحقق عين القضاة الهمداني قدس سره فى بعض تصانيفه من أن مثل  
لفظ العلم والقدرة المطلق على صفة قائمة بذاته تعالى وعلى ما يقوم بذات العبد يشبه أن يكون  
من المشترك اللفظى هذا ولكنه مما يخالف رأى أكثر متكلمي أهل السنة حيث فسروا العلم  
والقدرة وغيرهما من الصفات بما يصدق على ما للحالف والمخالف <sup>(١)</sup> ( ومصادمة ) أى وتنزه  
عن ملازمة ( الحدوث ) وأصل المصادمة ملاقة الجسمين بصفة نحو المقارعة والحدوث هنا يجوز  
حملة على الذاتى والزمان والاضافى والاحسن حملة على الاول ليلزم من نفيه نفي الاخيرين لأنه  
أعم وهو تعالى منزّه عن جميع أنواع الحدوث ( والزوال ) أى الفناء ( مقدر الارزاق )  
بالواو فى بعض النسخ عطفاً على الفاعل أى الموصول والصلة أى وتنزه مقدر أو على الصلة  
بجذف المبتدأ والتقدير وتنزه من هو مقدر الارزاق والظاهر عدم الواو على ما يقتضيه الذوق

(١) هكذا بالأصل والظاهر على ما للخالف والمخلوق .

فوائد أخرى مستحسنة كسقول غريبة وأبحاث نافعة وقواعد مهمة إلى غير ذلك مما استرام  
ان شاء الله تعالى . واعلم ان المصنف رحمه الله أخذ كتابه من الحاصل للفاضل تاج الدين  
الارموى والحاصل أخذه مصنفه من المحصول للامام نجر الدين والمحصل استمداده من كتابين  
لا يكاد يخرج عنهما غالبا أحدهما المستصفي لحجة الاسلام الغزالي والثاني المعتمد لأبي الحسين

ليكون بدلا أو خبر متبدا محذوف أو منصوبا على المدح بتقدير أغنى والرزق ما يسوقه الله  
تعالى إلى الحيوان فيا كلة حلالا كان أو حراما وهذا أولى بما قيل هو ما يتغذى به الحيوان  
لخلوه عن معنى الاضافة اليه تعالى مع أنه معتبر في مفهومه والمعتزلة عرفوه تارة بأنه اسم  
لملوك يأكله المالك وتارة بأنه ما لا يمنع من الانتفاع به ولذا لم يجعلوا الحرام رزقا وجوزوا  
أكل الإنسان رزق غيره . قال حجة الإسلام رحمه الله الرزق اقسام مضمون وهو الغذاء  
وما به قوام البنية دون غيره واليه الاشارة بقوله تعالى « وما من دابة في الارض إلا  
على الله رزقها » ومقسوم وهو ما قسمه في اللوح المحفوظ بما يأكله ويشربه ويلبسه كل  
واحد بمقدار مقدور ووقت موقت قال النبي عليه السلام الرزق مقسوم مفروغ ليس  
تقوى تقي بزائده ولا تجور فاجر بناقصه . وملوك وهو ما يملكه كل أحد من الاموال على  
حسب ما قدره الله واليه الاشارة بقوله تعالى « وأنفقوا مما رزقناكم » وموعد وهو ما وعد  
الله للعبد بشرط التقوى حلالا من غير كد . قال الله تعالى « ومن يتق الله يجعل له  
مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب » ووجوب التوكل إنما هو بازاء المضمون فقط  
وعلى هذا يكون الرزق ما يسوقه الله تعالى إلى الحيوان مما يذتفع به من الاموال ونحوها  
غذاء كان أو غيره ملصكا كان أو غير ملك حلالا كان أو حراما ( والآجال ) جمع  
أجل وهو الزمان ثم غلب على الزمان المقدر لموت الحيوان وهو واحد لكل شخص حتى  
المقتول وساعدنا فيه الجبائي وكذا أبو الهذيل إلا أنه قال لو لم يقتل لمات في وقت قتله بلا  
قتل وقال مشايخنا لو لم يقتل لمات والمراد نفي امكان نيابة الموت بلا قتل عنه لتعلق مشيئة  
الله بالقتل وعناؤه الامكان الوقوعي وعند عامة المعتزلة انه مقطوع عليه الأجل وهو  
يحتمل الوجهين أحدهما وهو الظاهر أن أجله الموت الذي لولا قاطع القتل لعاش اليه .  
والثاني وهو المفهوم من كلام الكفاية والتهديد أن له أجلين القتل والموت الذي كان يعيش  
اليه لولا القتل وظاهر كلام التفتازاني وهو الموافق لما في الهداية أن الآخر مذهب السكعي  
لا العامة وهذا الفلاسفة الأجل طبعي وهو وقت موت الحيوان بانطفاء حرارته وتحلل  
رطوبته الغريزيتين واختراعى وهو وقت الموت بحسب العوارض من الأمراض والآفات  
ومعنى التقدير تحديده تعالى كل شيء بحده الذي يوجد معه من حسن وقبح وضر ونفع وما

البصرى حتى رأيتَه ينقل منهما الصفحة أو قريبا منها بلفظها وسببه على ما قيل أنه كان يحفظهما فاعتمدت في شرحى لهذا الكتاب مراجعة هذه الأصول طلبا لادراك وجه الصواب في المنقول منه والمعقول وحرصا على إيراد ما فيه على وفق مراد قائله فانه ربما خفي المقصود أو تبادر غيره فيتضح

كون من زمان ومكان وما يترتب عليه من ثواب وعقاب ومدح وذم إلى غير ذلك ومعنى قضائه أحكامه المفعولات وقيل قضائه تعالى هو علمه في الأزل بوقوع ما يقع ولا وقوع ما لا يقع على الجملة وقدره علمه بالكائنات كما تكون في أنفسها مع ترتيبها في التحقيق كما يقدر المهندس صورة البناء مع ترتيب أجزائه قبل وجوده والتدبير يقاربه ولعل هذا هو المراد بقوله ( ومدير الكائنات في أزل الآزال ) فان قلت ما معنى أزل الآزال قلنا يجوز أن يراد القدم الذاتي فان الأزل القدم على ما ذكر في الصحاح فأزل الآزال على هذا قدم القدمات بمعنى أكلها كقولهم طلحة الطلحات وأبد الآباد يعنى أنه مديبر الكائنات مع كونه غير محتاج إلى الغير من موجد ومعين ويحتمل أن يراد به القدم الزمانى الذى تفردت به ذاته وصفاته وبالأزال القدمات الاضافية التى تكون الأشياء القديمة العهد المارة عليها القرون والاعصار والاضافة للملابسة التقدم والتأخر وعند الصوفية أزل الآزال عبارة عن تقدم الحضرة الاحدية التى هى عبارة عن الحقيقة الحقبة الواحدية مع اعتبار التعيين الاول على الحضرة الواحدية المأخوذ منها جميع الصفات الذاتية السكالية الإلهية ولهذا قالوا الاحدية فى بالذات والواحدية فى الصفات فلكل من صفات الكمال أزل وللجموع آزال وللذات تقدم عليها بالذات فلها أزل الآزال ( عالم الغيب والشهادة ) أى جميع المعقولات المنجية عن الحواس والمشاهدات المدركة بالحس والاولى تسمى بالغيب والملسكوت والأمر والثانية بالشهادة والملك والخلق والىها الاشارة بقوله تعالى « ألا له الخلق والأمر » وبقوله « تبارك الذى بيده الملك » وقوله « فسبحان الذى بيده ملكوت كل شىء » وبقوله « عالم الغيب والشهادة » ( الكبير المتعال ) أى العظيم الشأن الذى كل شىء دونه المستعلى على كل شىء بقدرته أو الذى كبر عن صفات المخلوقين وتعالى عنها كذا فى الكشف وقال حجة الاسلام رحمه الله الكبير ذو الكبرياء وهو كمال الذات والوجود بدوامه أزلا وأبداً والمتعالى أبلغ من العلى الذى هو مبالغته العالى فعناه أنه الذى لارتبة فوق رتبته لاذ تمتهى اليه مراتب الموجودات فى السببية والشرف فله الفوقية المطلقة أو كل ما سواه لا يكون عليا إلا بالاضافة ثم لما مجد الله بصفات الكمال وقدره عن شوائب الحدوث والزوال وبين أن الارزاق والآجال معلقة بتقديره وإن تحقق الكائنات منوط بتدبيره وان علمه محيط بالكل تعلق البال بأنه الموصوف بصفات الجمال مولى النعم على الكمال مستحق للحمد

بمراجعة أصل من هذه الأصول المذكورة ولم أترك جهداً في تنقيحه وتحريره فأنى بحمد الله شرعت فيه خلياً من الموانع والعوائق منقطعاً عن القواطع والعلائق فصار هذا الشرح عمدة في الفن عموماً وعمدة

والاجلال فناسب المقام أن يؤتى فيه بالحمد الذي هو الثناء باللسان على قصد الاجلال على الجليل ، من نعمة وغيرها فلذا قال ( نحمده على فضله ) أى نواله وعطائه ( المترادف ) المتعاقب ( المتوال ) أى المتوالى حذف الياء اكتفاء بالكسرة كما في المتعال وبالشكر الذى هو الفعل المشعر باجلال المنعم لانعامه باللسان كان أو بالجنان أو الأركان ولذا قال ( ونشكره على ما عمنّا ) أى شملنا ( من الإنعام ) بيان لما وهو إيصال النعمة ( والإفضال ) أى المجاملة وإيتاء الفضل ثم بين الحمد والشكر على ما ذكرنا عموم من وجه لصدقهما على الثناء باللسان للاحسان وصدق الحمد فقط على الثناء لغير الانعام وبالعكس على عمل الأركان بالاحسان ويحمل قوله عليه السلام ما شكر الله عبد لم يحمده . على نفي كمال الشكر لا أصله لعدم استلزام نفي الأعم من وجه نفي الأخص وما ذكرنا تفسير الأدباء واليه ميل الزمخشري في الكشف وأما التحقيق فهو أن الحمد فعل يشعر باجلال المنعم لكونه منعماً سواء كان اعتقاداً باتصافه بصفات الكمال ونزاهته عن النقصان أو ذكرراً لسانياً دالاً عليه أو عملاً بالجوارح دالاً على ذلك والشكر صرف العبد لجميع ما أنعم الله عليه من الخواص الظاهرة وغيرها إلى ما خلق وأعطاه لأجله كصرف الذهن إلى فهم حقائق آياته والنظر إلى مشاهدة مصنوعاته والسمع إلى تلقى انذاراته وما ينبئ عن مرضاته وعلى هذا فالحمد أعم مطلقاً لعدم اختصاصه بما يصل إلى فاعله بخلاف الشكر ثم لما حمد الله تعالى على النعم وكان أجلها الإيمان وكان ذلك في الأكثر بتوسط النبي عليه السلام جعل الدعاء له ثلوه الثناء على الله تعالى فقال ( ونصلى على محمد الهادى ) أى الدال على طريق يوصل إلى الاهتداء ( إلى نور الإيمان من ظلمات الكفر والضلال ) والإيمان تصديق النبي بجميع ما علم بالضرورة بحجته به والكفر انكار شيء من ذلك والضلال فقدان ما يوصل إلى المطلوب وفى مبدأ الكلام ملاحظة إلى قوله تعالى : وإنك لتهدى إلى صراط مستقيم ، وأما قوله وإنك لا تهدى من أحببت ، فالمراد نفي خلق الاهتداء فى العبد والهداية حقيقة فيه عند مشايخنا مجاز فيما سواه وقوله نور الإيمان وظلمات الكفر كلاهما من التشبيه المؤكد على طريقة لجين الماء أى ماء كاللجين وتوحيد الأول وجمع الثانى إشارة إلى وحدة حقيقة الإيمان وإن تعدد أفرادها واختلاف أنواع الكفر كالإشراك بالله ونفى الصانع وانكار النبوة وإن كان الكل ملة واحدة حكماً ويجوز أن يكونا من الاستعارة بالكناية بأن شبه الإيمان بماله إشراق واستنارة بقرينة إثبات النور له والكفر بماله لإظلام واسوداد

في معرفة مذهب الشافعي فيه خصوصاً وعمدة في شرح هذا الكتاب وسعيت سعي في إيضاح معانيه وبذلت وسعي في تسهيله لمطالعيه بحيث لا يتعذر فهمه على المبتدئ ولا يبطئ إدراكه على المنتهى وسميته

والقرينة إثبات الظلمات له بالشبهات استعارتان بالكناية والاثباتان تخيلتان أو بأن يراد بالايان والكفر ما ذكرناه ادعاء فيكون كل منهما استعارة مكياً عنها والتخييلتان لفظاً للنور والظلمات المستعملان في النور والظلمات الوهميين مع كونهما موضوعين لها محققين وهذا يوافق مذهب السكاكي والأول مذهب غيره ثم لما دعا للنبي عليه السلام المتسبب للاهتمام إلى الايمان والاسلام دعا لمن عاونه في تنفيذ أحكامها وتبليغ أركانها فقال : ( وعلى آله ) أصله أهل الحجى أهيل وقيل أويل وذكره في الصحاح في فصل الألف مع الوار يؤيد هذا وسمع السكاكي بعض الفصحاء يقول أهل وأهيل وأول وأويل ثم خص بالأشراف رقيب آل فرعون لأنه تزيى بزى الأشراف وآله عليه السلام من جهة النسب أولاد على وعباس وجمفر وعقيل وحارث بن عبد المطلب ومن جهة الدين كل مؤمن أو كل مؤمن تقي على اختلاف الروايتين ( وصحبه ) جمع صاحب وهو يجمع على الصاحب والأصاحب والصحاب والصحابة والصحبة والصحابات ثم يجمع الأصحاب على الأصحاب ثم يخفف إلى أصحاب ( خير صحب وآل ) بحسب كالمهم في الدين منزلة بصحبته عليه السلام ومبايعته ( وبعد ، فإن أولى ماتهم به ) أى يقصد إليه ( المهم ) جمع همة كلقم في قمة ومعناها القصد إلى كون الشيء أولاً كونه وهى من جهة اللغة أعم من أن يكون أما الشريف أو الخسيس يقال همة عالية وهمة صافلة فلها وصفها بقوله ( العوالى ) ثم غلب على قصد حيازة المراتب العلية عرفاً واستعمالاً وإسنادها إلى المهم مجاز على طريق جد جده ( وتصرف فيه الأيام والليالي ، تعلم بالمعالم ) جمع معلم وهو موضع العلم ويقال الأثر يستدل به على الطريق والمراد بالمعالم ( الدينية ) أى المنسوبة إلى الدين الذى هو وضع إلهى يسوق ذوى النهى باختيارهم الممهود إلى الخيرات بالذات الأصول التى يوقف بها على الأحكام من نحو الجواز والفساد والحل والحرمه وهى الكتاب والسنة والاجماع والقياس والمراد بتعلمها تعرفها وتعرف أحوالها من حيث استنباط الأحكام الشرعية منها وهو بعينه علم الأصول وسيجىء تحقيقه ويجوز أن يراد بالمعالم العلل الذى يستدل بها القائسون المتأولون في النصوص على ثبوت الحكم في المقيس ويجوز أن يراد بها الأسباب الشرعية نحو دلوك الشمس وملك النصاب وشهود الشجر وشرف المكان للصلاة والزكاة والصوم والحج والوجه هنا هو الأول فان قلت ما ذكر مشعر بأولوية علم الأصول على علم الكلام المشتمل على معرفة البارى وصفاته وصدق المبلغ ودلالة معجزاته ونحو ذلك الموقوف عليها معرفة أحوال الأدلة الكلية من حيث توصل إلى الأحكام الشرعية

• ( نهاية السؤل في شرح منهاج الاصول ) • والله أسأل أن ينفع به مؤلفه وكاتبه وقارؤه والناظر فيه وجميع المسلمين بمنه وكرمه آمين .

مع أنه ليس كذلك قلنا أراد أولى علوم الشرائع والأحكام بدلالة المقام مع جواز كونه ادعائياً أو نقول يدفع ذلك عطفه ما يشمله وغيره عليه حيث قال : ( والكشف عن حقائق الملة الحنيفية ) أى المفسوبة إلى الحنيف وهو المائل عن كل باطل إلى الحق لأنه يشير إلى تحقيق القواعد الكلامية كإشير إلى تحليل المعاهد الأصولية فلا تفضيل للأصول على الكلام وإفراد الأصول بالتصريح والتقديم لكون الكلام فيه • والكشف عن حقائق الملة العلم بها على اليقين لا التخمين وتشبيه الحقائق بالأسباب المحمية بالاستتار أو ذكرها وإرادة هذه الأشياء ادعاء استعارة بالكناية وإضافة الكشف إليها أو استعماله في الكشف الموهوم تخيلية ( والفوص في تيار ) أى موج ( بحار مشكلاته ) الضمير للكشف أو التعلم أو الحقائق أو الملة على تأويل المذكور وأراد بالفوص إمعان النظر وإعمال الروية وإتباع النفس في تحقيق دقائقه وحل مشكلاته ( والفحص ) أى التفحص ( عن استتار أمرار معضلاته ) ولا يخفى مافى القرينة من الاستعارة بالكناية والتخييلية كذا قال المتن في النسخة التى عندى والآنسب كونه لفظ الفحص مكان الكشف هناك وبالعكس هنا بإضافة الكشف إلى الاستتار ( وإن كتابنا هذا ) صفة الكتاب ( منهاج الوصول ) أى طريق واسع للوصول ( إلى علم الاصول ) وقد سبق الإشارة إلى تعريفه وسيجىء تحقيقه والمناهج خبران وقوله : ( الجامع بين المفعول والمشروع ) خبر بعد خبر وأراد بجامعيته بينهما أنه مع اشتماله على البحث على أحوال الأدلة الشرعية محتو على رعاية الوجوه والشرائط المذكورة فى علمى الميراث والنظر فى تركيب الأدلة والتعريفات وإيراد النصوص والمعارضات ونحو ذلك قوله : ( والمتوسط بين الاصول والفروع ) خبر آخر لأن وأراد بالفروع القواعد المبينة فيه وبالأصول أدلتها أو بالفروع الأحكام المفصلة فى الفقه وبالأصول الأدلة الكلية فالمعنى على هذا أنه مشتمل على المسائل الفقهية كاشتماله على مباحث الأدلة الكلية لإلأن ذكر الأولى على سبيل التبعية كالتشيل والتفريع لا أنها من مسائل هذا الفن ( وهو ) أى الكتاب ( وإن صغر حجمه ) الحجم سد فم الشيء تارة وفتحه أخرى والمراد صغر محل الحجم أى هذا الكتاب مع أنه مختصر ( كبر علمه ، وكثرت فوائده ، وجات ) أى عظمت ( عوائده ) أى منافعه العائدة إلى الطالب ( جمعت له رجاء أن يكون سبباً لرشاد المستفيدين ) أى صلاحهم يقال فلان ذو رشد وارشاد أى ذو صلاح فى الدين والعقل والمال ( ونجاتى ) أى ويكون سبباً لنجاتى ( يوم الدين ) أى يوم الجزاء ومنه قولهم كما تدين تدان أى كما تفعل تجازى وببيت الحاجة .



قال : ( أصول الفقه معرفة دلائل الفقه إجمالاً

ولم يبق سوى العدوا ن دناهم كما دانوا

( والله تعالى حقيق ) أى جدير ( بتحقيق رجاء الراجين ) أى بتحصيل مأمولهم  
اعلم أنه لما كان علم الأصول بل كل علم عبارة عن مسائل كثيرة تضبطها جهة واحدة باعتبارها يعد  
علماً واحداً مدوناً ولم يكن بد لطالب مثل تلك الكثرة أن يعرفها بتلك الجهة لتلاشتغل عما  
يعنيه إلى ما لا يعنيه وجهة الوحدة الضابطة تعريفه المميز له عند الطالب أو موضوعه الممتاز  
هويته فى نفسه عن سائر العلوم وكان المقام مقام تشوف الطالب إلى التعريف ليمتاز العلم عنده  
فيشرع فيه على بصيرة عرفه بقوله : ( أصول الفقه ) ثم أصول الفقه جعل لقباً لهذا الفن  
بعد نقله عن مركب إضافي وفيه إشعار بابتناء الفقه فى الدين عليه فان القلب علم يشعر بمدح  
أو ذم فله اعتباران واسكل اعتبار تعريف فالفرق أن دلالة الاجزاء على المعاني الوضعية فى  
اللقى غير منظورة وإنما يلتفت فيه إلى الاستعمال الطارىء وفى الاضافى بالعكس ولم يتعرض له  
المصنف بناء على أن المعنى العلمى هو المقصود فى الاعلام لا غير وتعرض للقب بقوله : ( معرفة  
دلائل الفقه ) أى جميع دلائله إذ الجمع المضاف مستغرق كما سيحىء فخرج العلم بالبعض  
سواء علم البعض الآخر أو لا فان معرفة البعض المقيدة بتعلقها أو لا تعلقها بالبعض الآخر شىء  
مغاير لها متعلقة بالمجموع من حيث هو — والمراد بالدلائل الكتاب والسنة والاجماع والقياس  
أو هى مع غيرها من الأدلة المختلف فيها كالاستصحاب وشرع من قبلنا والمصالح المرسلة  
ونفى المدارك فى الاحكام العدمية وغيرها والدليل هو الذى يمكن أن يتوصل بصحيح النظر  
فيه إلى مطلوب خبرى قطعياً كان أو ظنياً وقوله : ( إجمالاً ) الظاهر أنه يشير إلى أن معرفة  
الأدلة التفصيلية الجزئية للمسائل المفصلة الفقهية ليست من الفن قال الجار بردى معناه  
أنه لا يشترط أن يستحضر الأدلة بل لو كان بحيث يتمكن من الرجوع اليها متى شاء لكفى  
وهو ضعيف إذ الاطلاق كاف فى ذلك وأيضاً لا يبقى فى التعريف ما يخرج معرفة الأدلة  
التفصيلية وقال الفزرى هو احتراز عن الفقه والخلاف إذ الأدلة فيهما منصوبة على مسائل  
جزئية فتكون تفصيلية وفيه بحث إذ الفقه لم يندرج تحت قوله معرفة دلائل الفقه فيحتاج إلى  
إجراجه إليهم إلا أن يقال أراد بالفقه أدلته التفصيلية وكذا الخلاف لأنه عبارة عن العلم  
باستعمال الآقيسة المؤلفة من المشهورات والمسلمات لمحافظة حكم أو مدافعة سواء كان من أحكام  
الفقه أو لا فليس فيه بحث عن الأدلة المثبتة للأحكام الفقهية ولو سلم فلا يخرج بقوله إجمالاً لانهم ربما  
يقولون فى الجدل والخلاف المدعى الوجوب فى صورة من صور النزاع بالمقتضى أو عدم الوجوب  
بالمنازع ثم المراد بمعرفة دلائل الفقه معرفتها لا من حيث هى إذ هى من هذه الحثيثة الموضوع

وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد ) أقول اعلم أنه لا يمكن الخوض في علم من العلوم إلا بعد تصور ذلك العلم والتصور مستفاد من التعريفات فلذلك قدم المصنف تعريف أصول الفقه على الكلام في مباحثه ولاشك أن أصول الفقه لنظ مركب من مضاف ومضاف إليه فنقل عن معناه الاضافي وهو الأدلة المنسوبة إلى الفقه وجعل لقباً أى علماً على الفن الخاص من غير نظر إلى الأجزاء والفرق بين اللقب والاضافي من وجهين ( أحدهما ) أن اللقب هو العلم كما سيأتى والاضافي موصل إلى العلم ( الثاني ) أن اللقب لا بد فيه من ثلاثة أشياء معرفة الدلائل وكيفية الاستفادة وحال المستفيد وأما الإضافي فهو الدلائل خاصة ولفظ أصول الفقه مركب على المعنى الاضافي دون اللقب لأن جزاء لا يدل على جزء معناه فإذا تقرر ما قلناه وعلمت أن أصول الفقه في الأصل مركب فاعلم أن معرفة المركب متوقفة على معرفة مفرداته فكان ينبغي له أن يذكر تعريف الأصل وتعريف الفقه قبل تعريف أصول الفقه كما فعل الامام في المحصول والآمدى في الاحكام وغيرهما مستدلين بما ذكرته من توقف معرفة المركب على معرفة المفردات فلنذكر أولاً تعريفهما ثم نعود إلى شرح كلامه فنقول الأصل له معنيان معنى في اللغة ومعنى في الاصطلاح فأما معناه اللغوي فاختلفوا فيه على عبارات ( أحدها ) ما يبنى عليه غيره قاله أبو الحسين البصري في شرح العمدة ( ثانيها ) المحتاج اليه قاله الامام في المحصول والمختب وتبعه صاحب التحصيل ( ثالثها ) ما يستند تحقق الشيء اليه قاله الآمدى في الاحكام ومنتهى السؤل ( رابعها ) مأمونه الشيء قاله صاحب الحاصل ( خامسها ) منشأ الشيء قاله بعضهم وأقرب هذه الحدود هو الاول والاخير . وأما في الاصطلاح فله أربعة معان أحدها الدليل كقولهم أصل هذه المسئلة الكتاب والسنة أى دليلها ومنه أيضاً أصول الفقه أى أدلته ( الثاني )

لأمن المسائل بل من حيث إثباتها للأحكام وثبوت الأحكام بها يدل عليه قوله ( وكيفية الاستفادة ) أى معرفة كيفية استخراج الأحكام من أدلتها إذ يفهم أن المراد أن الأصول معرفة الدلائل من حيث إفادتها للأحكام ومعرفة كيفية استفادتها منها والمراد بالمستفيد في قوله ( وحال المستفيد ) أى من يستفيد الأحكام أعم من المجتهد والعامى بدليل اشتغال الكتاب السابع من هذا الكتاب المعقود لبيان حال المستفيد على مباحث الاجتهاد والافتاء والاستفتاء مع أن الآخرين ليسا من الأحوال المختصة بالمجتهد وعلم بما ذكرنا أن موضوع الفن الأدلة المذكورة والمجتهد والمقلد إذ الأصولى يبحث عن أحوال الأدلة الموصلة إلى الأحكام مثل كون الأمر للوجوب والتهى للحرمة إلى غير ذلك وكون بعضها راجحة على البعض وعن أحوال المجتهدين والمقلدين من الاجتهاد والاصابة والاختاء والافتاء والاستفتاء.

الرجحان كقولهم الاصل في الكلام الحقيقة أى الراجح عند السامع هو الحقيقة لا المجاز ( الثالث ) القاعدة المستمرة كقولهم إباحة الميتة للمضطر على خلاف الاصل ( الرابع ) الصورة المقيس عليها على اختلاف مذكور في القياس في تفسير الاصل \* وأما الفقه فله أيضاً معنيان لغوي واصطلاحي فالاصطلاحى سياتى في كلام المصنف \* وأما اللغوي فقال الامام في المحصول والمشتخب هو فهم غرض المتكلم من كلامه وقال الشيخ أبو اسحق في شرح اللمع هو فهم الاشياء الدقيقة فلا يقال فقهت أن السماء فوقنا \* وقال الآمدى هو الفهم وهذا هو الصواب فقد قال الجوهرى الفقه الفهم تقول فقهت كلامك بكسر القاف أفقه بفتحها أى فهمت أفهم قال الله تعالى \* فما ل هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً \* وقال تعالى \* ما نفقه كثيراً مما تقول \* وقال تعالى \* ولكن لا تفقهون تسبيحهم \* \* إذا علمت ذلك فلنرجع إلى شرح كلام المصنف فنقول قوله معرفة كالجنس دخل فيه أصول الفقه وغيره والفرق بينه وبين العلم من وجهين ( أحدهما ) أن العلم يتعلق بالنسب أى وضع لنسبة شىء إلى آخر ولهذا تعدى إلى مفعولين بخلاف عرف فانها وضعت للمفردات تقول عرفت زيداً ( الثانى ) أن العلم لا يستدعى سبق جهل بخلاف المعرفة ولهذا لا يقال لله تعالى عارف ويقال له عالم وقد نص جماعة من الاصوليين أيضاً ومنهم الآمدى في أبحاث الافكار على نحوه فقالوا إن المعرفة لا تنطلق على العلم القديم قوله ( دلائل الفقه ) هو جمع مضاف وهو يفيد العموم فيعم الأدلة المتفق عليها والمختلف فيها وحيداً فيحتز به عن ثلاثة أشياء أحدها معرفة غير الأدلة كمعرفة الفقه ونحوه ( الثانى ) معرفة أدلة غير الفقه كأدلة النحو والكلام ( الثالث ) معرفة بعض أدلة الفقه كالكتاب الواحد من أصول الفقه فانه جزء من أصول الفقه ولا يكون أصول الفقه ولا يسمى العارف به أصولياً لأن بعض الشىء لا يكون نفس الشىء \* والمراد بمعرفة الأدلة أن يعرف أن الكتاب والسنة والاجماع والقياس أدلة يحتاج بها وأن الأمر مثلاً للموجب وليس

واليه أشار الجاربردى وفيه بحث لجواز أن يكون التعرض لمبحث الاستفتاء والتقليد لكونه في مقابلة الاجتهاد لانه من مسائل الفن فلا يلزم أن يكون المقلد من الموضوع والظاهر أن الموضوع إذا لم يجعل الاحكام من الأدلة السمعية من حيث إثبات الاحكام والبحث عن حال المستفيد قيد لاحوال الأدلة راجع اليها بأن يقال مثلاً أن الإثبات يكون بالاجتهاد بعد التجميع عند التعارض فلا يكون من الموضوع قال الفري في التعريف إذ التعريف ههنا للدون الاصطلاحى وهو ليس مجرد معرفة الأدلة والكيفيتين وإلا لاطلق اسم الاصول على الصحاحى وليس كذلك كما لا يطلق النحوى على البدوى الفصيح بل التعريف الصحيح أنه علم يعلم منه أدلة الفقه والكيفيتان ونعنى بقوله علم العلم بأصول وقواعد

المراد حفظ الأدلة ولا غيره من المعاني فافهمه هـ . واعلم أن التعبير بالأدلة مخرج لكثير من أصول الفقه كالعمومات وأخبار الآحاد والقياس والاستصحاب وغير ذلك فإن الأصوليين وإن سلموا العمل بها فليست عندهم أدلة للفقه بل أمارات له فإن الدليل عندهم لا يطلق إلا على المقطوع به ولهذا قال في المحصول أصول الفقه بمجموع طرق الفقه ثم قال وقولنا طرق الفقه يتناول الأدلة والامارات ( قوله اجمالاً ) أشار به إلى أن المعتبر في حق الأصولي إنما هو معرفة الأدلة من حيث الاجمال ككون الاجماع حجة وكون الامر للوجوب كإبتيان بوى الحاصل أنه احتراز عن علم الفقه وعلم الخلاف لأن الفقيه يبحث عن الدلائل من جهة دلالتها على المسئلة المعينة والمناظر أن ينصب كل منهما الدليل على مسألة معينة وفيما قاله نظر ولم يصرح في المحصول بالمحترز عنه فإن قيل إن اجمالاً في كلام المصنف لا يجوز أن يكون مفعولاً لأن عرف لا يتعدى إلا إلى واحد وقد جر بالإضافة ولا تمييزاً منقولاً من المضاف ويكون أصله معرفة اجمال أدلة الفقه لفساد المعنى ولا حالاً من المعرفة أو من الدلائل لأنهما مؤثنان واجمال مذكر ولا نعماً لمصدر محذوف أى معرفة اجمالية لتذكيره أيضاً فالجواب أنه يجوز أن يكون في الأصل مجروراً بالإضافة إلى معرفة تقديره معرفة دلائل الفقه معرفة اجمال أى لا معرفة تفصيل محذوف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه فاتصّب كقوله تعالى « وأسأل القرية » أى أهل القرية ويجوز أن يكون نعماً لمصدر مذكر محذوف تقديره عرفانا اجمالياً قال الجوهري تقول عرفت معرفة وعرفانا اه وعلى هذين الإعرابين يكون الاجمال راجعاً إلى المعرفة هـ وأما عوده إلى الدلائل فهو وإن كان صحيحاً من

معلومة هي التصديقات الكلية وبقوله يعلم إلى آخره أنه يعرف بالتوصل بتلك القواعد الكلية كيفية استنباط الأحكام الجزئية الفقهية من أدلتها التفصيلية ويمكن أن يجاب عنه بأن المراد بمعرفة الأدلة والكيفيتين في تعريف المصنف التصديق بكون الأدلة الكلية اجمالية المشار إليها بقوله إجمالاً مثبتة للأحكام عند المجتهد مع معرفة كيفية الإثبات كقولنا الامر يفيد الوجوب والنهى الحرمة والقياس المستنبط يوجب الحكم لظهور أن ليس المراد مجرد تصور الأدلة والكيفيتين ففهمومات هذه القضايا حينئذ راجعة إلى إثبات الأدلة للأحكام وهو المراد بمعرفة الأدلة أى من حيث اثباتها للأحكام ومعرفة أحوال الأدلة من النسخ والمعارضة والترجيح وغير ذلك وأنواع الحكم وإن أى نوع من الأحكام يثبت بأى نوع من الأدلة والمباحث المتعلقة بالمحكوم به ككونه عبادة أو عقوبة أو بالمحكوم عليه من الأهلية والعوارض عليها كلها راجعة إلى معرفة كيفية استفادة الأحكام من الأدلة ولا شك أن مجموع المعرفتين في قوة العلم بالقواعد التي هي مثل قولنا كل ما هو مأمور الشارع واجب وقولنا

جهة المعنى لكن هذا الاعراب لا يساعده ويجوز أن يكون حالا واغتفر فيه التذكير  
لكونه مصدرا وفي بعض الشروح أن اجمالا منصوب على المصدر أو على التمييز وهو خطأ  
لما قلناه قوله ( وكيفية الاستفادة منها ) هو مجرور بالعطف على دلائل أى معرفة  
دلائل الفقه ومعرفة كيفية الاستفادة الفقه من تلك الدلائل أى استنباط الأحكام الشرعية  
منها وذلك يرجع إلى معرفة شرائط الاستدلال كتقديم النص على الظاهر والمتواتر على  
الآحاد ونحوه كما سيأتى فى كتاب التعادل والترجيح فلا بد من معرفة تعارض الأدلة ومعرفة الأسباب  
التي يترجح بها بعض الأدلة على بعض وإنما جعل ذلك من أصول الفقه لأن المقصود من معرفة  
أدلة الفقه استنباط الأحكام منها ولا يمكن الاستنباط منها إلا بعد معرفة التعارض والترجيح  
لأن دلائل الفقه مفيدة للظن غالباً والمظنونات قابلة للتعارض محتاجة إلى الترجيح فصار معرفة ذلك  
من أصول الفقه وقوله ( وحال المستفيد ) هو مجرور أيضاً بالعطف على دلائل أى ومعرفة حال  
المستفيد وهو طاب حكم الله تعالى فيدخل فيه المقلد والمجتهد كما قال فى الحاصل لأن المجتهد  
يستفيد الأحكام من الأدلة والمقلد يستفيدها من المجتهد وأشار المصنف بذلك إلى شرائط  
الاجتهاد وشرائط التقليد التي ذكرها فى الكتاب السابع وإنما كان معرفة تلك الشروط من  
أصول الفقه لأنها بنا أن الأدلة قد تكون ظنية وليس بين الظن والادلة ارتباط عقلى لجواز  
عدم دلالة عليه فاحتيج إلى رابط وهو الاجتهاد فتلخص أن معرفة كل واحد مما ذكر  
أصل من أصول الفقه ومجموعها ثلاث فلذلك أتى بلفظ الجمع فقال أصول الفقه معرفة كذا  
وكذا ولم يقل أصل الفقه وهذا الحد ذكره صاحب الحاصل فقلده فيه المصنف وفيه نظر  
من وجوه ( أحدها ) كيف يصح أن يكون أصول الفقه هو معرفة الأدلة مع أن أصول الفقه  
شئ ثابت سواء وجد العارف به أم لا ولو كان هو المعرفة بالأدلة لكان يلزم من فقدان العارف  
بأصول الفقه فقدان أصول الفقه وليس كذلك ولهذا قال الامام فى المحصول أصول الفقه بمجموع  
طرق الفقه ولم يقل معرفة بمجموع طرق الفقه وذكر نحوه فى المنتخب أيضاً وكذلك صاحب الأحكام  
وصاحب التحصيل وخالف ابن الحاجب فجعله العلم أيضاً وحاصله أن طائفة جعلوا الأصول هو

---

كل ما هو منه حرام ونحو قولنا ما دل على إباحته القياس فهو مباح بأن يقيد الأول  
والثاني بقولنا بأمر أو نهي لم يثبت نسخه ولا معارضة ولا رجحان لنص آخر عليه والثالث  
بأن ليس لهذا القياس معارض أقوى كالنص ولم يسبقه اجتهاد بمجتهد أو سبق فيه اجتهاد  
الآراء وأدى إليه رأى مجتهد إلى غير ذلك وإلا فللخصم أن يمنع كاية القضايا المذكورة وكذا  
إذا أبرزت فى صورة الملازمات الكلية نحو كلما كان الشئ مأموراً بالشارع فهو واجب وقس  
على هذا فالأصول حيثئذ تكون عين العلم الذى هو علم بقواعده وأصول يتوصل بها إلى

العلم لا المعلوم وطائفة عكست ( ثانياً ) أن العلم بأصول الفقه ثابت لله تعالى لأنه تعالى عالم بكل شيء ومن ذلك هذا العلم الخاص ولا بد من إدخاله في الحد والإلزام وجود المحدود بدون الحد لكنه لا يمكن دخوله فيه لأنه حده بقوله معرفة دلائل الفقه والمعرفة لا تطلق على الله تعالى لأنها لا تستدعي سبق الجهل كما تقدم ( ثالثاً ) أنه جمع دليلاً على دلائل هنا وفي أوائل القياس حيث قال لعموم الدلائل وفي أول الكتاب الخامس حيث قال في دلائل اختلف فيها وإنما صوابه أدلة قال ابن مالك في شرح الكافية والشافعية لم يأت فعائل جمعاً لاسم جنس على وزن فاعيل فيما أعلم لكنه بمقتضى القياس جائز في العام المؤنث كسماعة جمع سعيد اسم امرأة وقد ذكر النحاة لفظين وردا من ذلك ونصوا على أنهما في غاية القلة وأنه لا يقاس عليهما ( رابعاً ) وهو مبني على مقدمة من أن كل علم فله موضوع ومسائل فوضوعه هو ما يبحث في ذلك العلم عن الأحوال العارضة له ومسائله هي معرفة تلك الأحوال فوضوع علم الطلب مثلاً هو بدن الإنسان لأنه يبحث فيه عن الأمراض اللاحقة له ومسائله هي معرفة تلك الأمراض والعلم بالموضوع ليس داخلًا في حقيقة ذلك العلم كما أوضحناه في بدن الإنسان وموضوع علم الأصول هو أدلة الفقه لأنه يبحث فيها عن العوارض اللاحقة لها من كونها عامة وخاصة وأمرًا ونهيًا وهذه الأشياء هي المسائل وإذا كانت الأدلة هي موضوع هذا العلم فلا تكون من ماهيته فإن قبل موضوع هذا العلم هو الأدلة الكلية من حيث دلالتها على الأحكام وأما مسائله فهي معرفة الأدلة باعتبار ما يعرض لها من كونها عامة خاصة وغير ذلك وهذا هو الواقع في الحد قلنا لا نسلم بل الأول أيضاً مذکور فانه المراد بقوله دلائل الفقه كما تقدم ( خامساً ) أن هذا الحد ليس بمانع لأن تصور دلائل الفقه الخ يصدق عليه أنه معرفة بها أى علم لأن العلم يتسم إلى تصور وتصديق ومع ذلك ليس من علم الأصول فإن الأصول هو العلم التصديقي لا التصوري

استنباط الأحكام الجزئية الفقهية من أدلتها التفصيلية عند جعلها كبرى لصغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل الأول كقولنا الحج واجب لأنه مأمور بالشارع وكل ما هو كذلك فهو واجب أو عند جعلها لزومية كلية منضمة إليها مقدمة استثنائية عند الاستدلال بالقياس الاستثنائي الذي يستنتج منه بوضع مقدمة كقولنا كلما كان الشيء حجاً أو غيره مأمور الشارع فهو واجب لكنه مأمور الشارع فهو واجب وهذا حاصل التعريف الذي ادعى صحته ثم من حصل له هذه القواعد فهو أصولي صحابياً كان أو غيره وعدم إطلاق النحوى على البدوى لعدم كونه عالماً بأصول يعرف بها كيفية الاحتراز عن الخطأ في العربية وإن كان لا يخطئ بحسب الساقطة ثم لما أخذ

قال : ( والفقه والعلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية ) أقول لما كان لفظ الفقه جزءاً من تعريف أصول الفقه ولا يمكن معرفة شيء إلا بعد معرفة أجزائه احتاج إلى تعريفه فقوله العلم جنس دخل فيه سائر العلوم ولقائل أن يقول لم قال في حد الأصول معرفة وفي حد الفقه العلم وقد استعمل ابن الحاجب لفظ العلم فيهما وابن برهان في الوجيز لفظ المعرفة هنا وقوله بالأحكام احتراز به عن العلم بالذوات والصفات والأفعال قاله في الحاصل ووجه ما قاله أن العلم لا بد له من معلوم وذلك المعلوم إن لم يكن محتاجاً إلى محل يقوم به فهو الجوهر كالجسم وإن احتاج فإن كان سبباً للتأثير في غيره فهو الفعل كالضرب والشم وإن لم يكن سبباً فإن كان نسبة بين الأفعال والذوات فهو الحكم وإن لم يكن فهو الصفة كالحرارة والسواد فلما قيد العلم بالحكم كان مخرجاً لثلاثة لكن في إطلاق خروج الصفات إشكال وذلك أن الحكم الشرعي خطاب الله تعالى وخطابه تعالى كلامه وكلامه صفة من جملة الصفات القائمة بذاته فيلزم من إخراج الصفات إخراج الفقه وهو المقصود بالحد والباء في قوله بالأحكام يجوز أن تكون متعلقة بمحذوف أى العلم المتعلق بالأحكام والمراد بتعلق العلم بها التصديق بكيفية تعلقها بأفعال المكلفين كقولنا المساقاة جائزة لا العلم بتصورها فإنه من مبادئ أصول الفقه فإن الأصول لا بد أن يتصور الأحكام كما سيأتى ولا التصديق بثبوتها في أنفسها ولا التصديق بتعلقها فإنهما من

الفقه في تعريف الأصول ولم يكن بيننا على كل أحد عرفه بقوله ( والفقه ) كذا وبمعرفة الفقه ومعرفة الأصول والاضافة يفهم التعريف الاضافى لأصول الفقه فالأصل هنا الدليل فإن أصل الشيء ما يستند هو إليه والدليل يستند إليه المدلول فهو أصل لدوافقه لغة الفهم قال الله تعالى : ولكن لا تفقهون تسبيحهم ، وفي الاصطلاح ( العلم بالأحكام الشرعية العملية ) قوله العلم كالجنس والأحكام يخرج العلم بغيرها من الذوات والصفات الحقيقية والاعتبارية والأفعال الشرعية يخرج العقلية كالحكم بأن العالم حادث والحسية كالعلم بأن الشمس مشرقة والتجريبية كالحكم بأن السموم نيامسلة والوضعية الاصطلاحية كالحكم بأن الفاعل مرفوع والعملية يخرج الشرعية النظرية وتسمى اعتقادية وأصلية كالحكم بحجية الأدلة وقوله ( المكتسب ) يخرج علم الله تعالى إذ هو غير مكتسب وعلم جبريل وعلم النبي عليهما السلام فإن عليهما بما أوحى إليه ضرورى بخلاف علم المجتهد بها فإنه بالاستدلال والاستنباط من الأدلة وأيضاً احتراز عن العلم بمثل وجوب الصلاة والصوم مما اشتهر كونه من الدين بالضرورة بحيث يعلمه المتدين وغيره والاصطلاح على أن العلم بضروريات الدين ليس من الفقه تشير إليه عبارة محصول الإمام وقوله ( من أدلتها التفصيلية ) يخرج علم المقلد الحاصل من قول المجتهد

علم الكلام فإن قيل الألف واللام في الأحكام لا جائز أن تكون للعهد لأنه ليس لنا شيء معهود يشار إليه ولا للجنس لأن أقل جمع الجنس ثلاثة فيلزم منه أن العامى يسمى فقيها إذا عرف ثلاث مسائل بأدلتها لصدق اسم الفقه عليها وليس كذلك ولا للعموم لأنه يلزم خروج أكثر المجتهدين لأن مالكا من أكابرهم وقد ثبت أنه سئل عن أربعين مسألة فأجاب في أربع وقال في ست وثلاثين لا أدري فالجواب التزام كونها للجنس لأن الحد إنما وضع لحقيقة الفقه ولا يلزم من إطلاق الفقه على ثلاثة أحكام أن يصدق على العارف بها أنه فقيه لأن فقيها اسم فاعل من فقه بضم القاف ومعناه صار الفقه له سجيبة وليس اسم فاعل من فقه بكسر القاف أى فهم ولا من فقه بفتحها أى سبق غيره إلى الفهم لما تقرر في علم العربية أن قياسه فائه وظهر أن الفقيه يدل على الفقه وزيادة كونه سجيبة وهذا أخص من مطلق الفقه ولا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم فلا يلزم نفي الفقه عند نفي المشتق الذى هو فقيه وهذا من أحسن الأجوبة وقد احتراز الأمدى عن هذا السؤال فقال الفقه العلم بجملة غالبية من الأحكام وهو احتراز حسن وقوله الشرعية احتراز عن العلم بالأحكام العقلية كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين وبأن الكل أعظم من الجزء وشبه ذلك كالطب والهندسة وعن العلم بالأحكام اللغوية وهو نسبة أمر إلى آخر بالإنجاب أو بالسلب كعلمنا بقيام زيد أو بعدم قيامه والشرعى هو ما تتوقف معرفته على الشرع وقوله العملية احتراز به عن العلم بالأحكام الشرعية على العلمية وهو أصول الدين كالعلم بكون الإله واحدا سميعا بصيرا وكذلك أصول الفقه على ما قاله الإمام في المحصول واقتصر عليه قال لأن العلم بكون الإجماع حجة مثلا

فإن قلت قول المجتهد مستفاد من الأدلة المذكورة فيكون علم المقلد مكتسبا منها فيكون فقها قلنا أجيب عنه بأن هذا إنما يلزم لو وصفت الأحكام بالمكتسبة أو يصدق على علم المقلد أنه علم بالأحكام المكتسبة من الأدلة التفصيلية في نفس الأمر وليس كذلك بل المكتسب صفة العلم وقال الجار بردى إن السؤال وارد سواء جعل الاكتساب صفة العلم أو الأحكام بل الجواب أن المراد الاكتساب بالذات والحق أنه لا يرد على تقدير كونه صفة للعلم أو معنى اكتساب العلم من الأدلة أنه ينظر فيها فيعلم منها الحكم وعلم المقلد وإن كان مستندا بالواسطة إلى الدليل لكنه لم يحصل من النظر في الدليل نعم يرد على قوله أو يصدق على علم المقلد الخ ما قاله الفخرى من أن الأحكام في نفس الأمر غير مكتسبة عن شيء لقدما حيث عرفوا الحكم بخطاب الله تعالى مع أنه يمكن دفعه بأن المراد الحاصل بالخطاب والتقيد بالتفصيلية يخرج العلم بوجود شيء ما أو الشيء المعين لوجوده المقتضى أو بلا وجوبه لوجود الثاني وحاصله الاحتراز عن العلم بثبوت حكم كلئى أو جزئى أو انتفاءه لدليل مالا يعينه يدل عليه ولا يخفى أن مثل هذا خارج بقيد اتصاف العلم



ليس علما بكيفية عمل وتبعه على ذلك صاحب الحاصل وصاحب التحصيل وفيه نظر لان حكم الشرع بكون الإجماع حجة مثلا معناه أنه إذا وجد فقد وجب عليه العمل بمقتضاه والإفتاء بموجبه ولا معنى للعمل إلا هذا لأنه نظير العلم بأن الشخص متى زنى وجب على الإمام حده وهو من الفقه وقوله المكتسب احتراز به عن علم الله تعالى وعلم ملائكته بالأحكام الشرعية العملية وكذلك علم رسوله صلى الله عليه وسلم الحاصل من غير اجتهاد بل بالوحي وكذلك علمنا بالأمور التي علم بالضرورة كونها من الدين كوجوب الصلوات الخمس وشبهها فجميع هذه الأشياء ليس بفقه لأنها غير مكتسبة هكذا ذكره كثير من الشراح وما قالوه في غير الله تعالى فيه نظر متوقف على تفسير المراد بالمكتسب ولا ذكر لهذا القيد في المحصول ولا في مختصراته وإنما وقع فيهن التقيد بأن لا يكون معلوما من الدين بالضرورة ثم صرحوا بأنه الاحتراز عن نحو الخمس كما تقدم ذكره وفيه نظر أيضا فإن أكثر علم الصحابة إنما حصل بسماهم من النبي صلى الله عليه وسلم فيكون ضروريا وحيثئذ فيلزم أن لا يسمى علم الصحابة فقها وأن لا يسموا فقهاء وهو باطل والأولى أن يقال احتراز بالمكتسب عن علم الله تعالى وبقوله من أدلتها عن علم الملائكة والرسول الحاصل بالوحي والمكتسب في كلام المصنف مرفوع على الصفة للعلم ولا يصلح جره على الصفة للأحكام لأن الأحكام مؤنة والمكتسب مذكر ولأن علم الله تعالى وعلم المقلد بردان على الحد على هذا التقدير ولا يخرجان بما قالوه وذلك لأن المعلوم للمقلد مثلا في نفسه مكتسب من أدلة تفصيلية فإن المصنف لم يشترط ذلك بالنسبة إلى العالم به بل عبر عنه بقوله مكتسب وهو مبنى للفعول فإذا علم المجتهد أن الاخت لها النصف الآية الكريمة وأخبر به المقلد صدق أن

بالاكتساب من الأدلة بالمعنى الذي ذكرنا إذ لا نظر ولا تفكر في الدليل حيثئذ الانتقال منه إلى الحكم لعدم حصوله بعينه اللهم إلا أن يقال يجوز تحقق دليل معين على أن هناك دليلا ما على المطلوب ثم المراد بالأحكام جميعها وبالعالم التيهو القريب أعني كون الشخص بحيث يدرك حكم كل من الحوادث بالاجتهاد وأما الاعتراض بأنه لم يتيسر معرفة بعض الأحكام لبعض مدة جنونهم ويجوز الخطأ في الاجتهاد وجواز كون بعض الأحكام الغير منصوطة عليها مما لا مساغ للاجتهاد فيه ولعدم دلالة لفظ العلم على هذا المعين فالجواب عنه أن الأول يجوز أن يكون لتعارض الأدلة أو وجود المانع والثاني لمعارضة الوهم العقل أو مشاكلة الحق الباطل وكون ذلك منافيا للتيهو المذكور، ونوع والثالث مدفوع باستصواب الرسول عليه السلام معاذاً رضى الله عنه وعدم سؤاله حيث لم يقل فإن لم يكن محلاً للاجتهاد وبعد ما قال أجتهد برأى حين قال عليه السلام فإن لم تجد سفتى دلالاته على أنه ليس شئ من

المقلد علم شيئاً مكتسباً من دليل تفصيلي وإذا صدق ذلك صدق بناؤه للمفعول فيقاله علم شيئاً مكتسباً من دليل تفصيلي وهكذا يفعل في علم الله تعالى فإن الباري سبحانه وتعالى عالم بحكم وذلك الحكم موصوف بأنه مكتسب يعني أن شخصاً قد اكتسبه وقوله من أداتها التفصيلية احترز به عن العلم الحاصل للمقلد في المسائل الفقهية فإن المقلد إذا علم أن هذا الحكم أفتى به المفتي وعلم أن ما أفتى به المفتي فهو حكم الله تعالى في حقه علم بالضرورة أن ذلك حكم الله تعالى في حقه فهذا وأمثاله علم بأحكام شرعية عملية مكتسب لكن لا من أدلة تفصيلية بل من دليل إجمالي فإن المقلد يستدل على كل مسألة بدليل مفصل يخصها بل بدليل واحد يعم جميع المسائل هكذا قاله الإمام في المحصول وغيره وتابعه عليه صاحب الحاصل وصاحب التحصيل وفي الحد نظر من وجوه أحدها أن تعريف الفقه بأنه العلم يقتضي أن يكون أصول الفقه هو أدلة العلم بالأحكام لا أدلة الأحكام نفسها وهو باطل لأنه قد تقدم أن الأصول معرفة دلائل الفقه لا معرفة دلائل العلم بالفقه ولأن مدلول الدليل هو الحكم لا العلم بالحكم الثاني أنه لا يخلو إما أن يريد بالعملية عمل الجوارح أو ما هو أعم منها ومن عمل القلوب فإن أراد الأول ورد عليه إيجاب النية ومحريم الرياء والحسد وغيرها فانه من الفقه وليس فيها عمل بالجوارح وإن أراد الثاني ورد عليه أصول الدين فانه ليس بفقه مع أنه عمل بالقلب ولو قال الفرعية كما قاله الآمدي وابن الحاجب لكان يخلص من الاعتراض الثالث أن العلم يطلق ويراد به الاعتقاد الجازم المطابق لدليل كما ستقف عليه وهذا هو المصطلح عليه وبطابق ويراد به ما هو أعم من هذا وهو الشعور فإن أراد الأول لم يحسن الاحتراز عن المقلد بقوله من أدلتها التفصيلية لعدم دخوله في الحد لأن ما عند المقلد يسمى تقليداً لا علماً وإن أراد الثاني لم يرد

الأحكام المذكورة كما ذكر وكذا الرابع إذ حاصل معنى هذا التهيؤ ملكة يقتدر بها على إدراكات جزئيات الأحكام وإطلاق العلم عليها شائع يقال لفلان علم النحو ولا يراد حضور مسائله عنده تفصيلاً ويقال وجه التشبه بين العلم والحياة كونهما جهتي إدراك ثم اعلم أن الإمام قال في تحقيق معنى الإضافة أن الإضافة تفيد اختصاص المضاف بالمضاف إليه في المعنى الذي عينت له لفظة المضاف فعلى هذا مفهوم إضافة الأصول إلى الفقه اختصاصها به من حيث أنه مبنى عليها ومستند إليها وبنص طراذه بمثل دار زيد وخصه البعض باسم المعنى بمعنى ما يدل على معنى زائد على الذات حتى يخرج ما يدل على نفس الذات فانه لا دلالة في إضافته إلى الشيء على خصوصية الاختصاص لا بمعنى ما يدل على معنى يقوم بالغير لشموله مثل علم زيد وعدم شموله مثل مكتوب زيد بناء على أن الأصل في إطلاق الدلالة المطابقة ولم يرأضه الفاضل وخص ذلك بالمشق وما في معناه كالأصل فانه بمعنى الدليل أو

سؤال القاضي المذكور عقب هذا في قوله قيل الفقه من باب الظنون الرابع أن هذا الحد ليس بمانع لأن تصور الأحكام الشرعية الخ يصدق عليه أنه علم بها إذ العلم منقسم إلى تصور وتصديق ومع ذلك فليس بفقه بل الفقه العلم التصديقي لا العلم التصوري قال : ( قيل الفقه من باب الظنون

المبنى عليه أو المسند إليه لاقتضاء ما سبق كون جميع الصفات أسماء المعاني مع أنهم صرحوا بأن مثل المفهوم والمضمر اسم المعنى دون مثل الجالس والراكب ثم لما عرف الفقه بأنه العلم بسكنا أشار إلى الإشكال المشهور بقوله ( قيل الفقه من باب الظنون ) ولاشئ من العلم كذلك فلا يكون علماً أما الأولى فلأنه مستفاد من السمعيات وهي لا تفيد إلا الظن لأن أقوى مدارك أحكام الكتاب وإفادته أنها مبنية على نقل اللغات والتصريف والنحو التي قطعتها على عصمة الرواة إذا كان بطريق الآحاد وإلا فلي للتواتر وعدم الاشتراك والنقل والمجاز والاضمار والتخصيص والتقديم والتأخير والنسخ والتعارض العقلي <sup>(١)</sup> وكلها مظهرات فكذا الموقوف عليه وأما الثانية فلأن العلم صفة توجب تمييزاً لا يمتثل التقيض ولاشئ من الظن كذلك أجيب عنه بوجوه ( الأولى ) أن كون الكتاب مظهرات باطل إذ البعض متواتر لغة كالسما والارض والحر والبرد ونحو أمثل الفاعل مرفوع وصرفاً نحو ضرب وما على وزنه من الأفعال ماض وكل تركيب مؤلف من هذه المتواترات قطعي كدقوله تعالى إن الله بكل شئ عليم والقطع بعدم الأشياء المذكورة يحصل إذا لم توجد قرينة منصوبة من المتكلم لأنه حكيم لا يستعمل الكلام فيها وهي خلاف الأصل بدون قرينة وأيضاً يجوز اقتراحه بقرينة قطعية الدلالة على إرادة الأصل وإلا بطلت فائدة التخاطب وقطعية المتواترات إلا أن هذا لا يدفع كون بعض المسائل الفقهية ظنياً كالثابتة بالآيات المؤولة وأخبار الآحاد والقياس فلنقاتل أن يقول الفقه مجموع مركب من العلم والظن فلا يكون علماً ( الثاني ) أنه قد يطلق العلم على ماهو المعنى الأعم وهو حصول صورة من الشئ عند العقل وعلى التمييز المذكور بمعنى كون العقل يبحث يدرك الأحكام بالاجتهاد ظناً كان إدراكه أو علماً بالمعنى الذي ذكرتم مع أنا بينا كون الأخير مراداً بقرينة المعرفة كذا قيل أقول الأول مدفوع بالزوم كون تصور الأحكام غير مطابق للواقع فيها أوداك مستلزم في الاجتهادات بل لأن استعمال العلم في هذا المعنى غير شائع فيما بينهم فلا يناسب التعريف وكذا الثاني لاشتراك العرف لاستعمال العلم في عرفهم في المعنى الذي ذكره الخصم

(١) هذه هي الأمور العشرة التي يترتب عليها قطعية الدليل وقد أشار إليها الأسنوي إجمالاً.

قُلْنَا المجتهدُ إِذَا ظَنَّ الحُكْمَ وَجِبَ عَلَيْهِ الفَتْوَى والعَمَلُ بِهِ للدَّلِيلِ القاطعِ على 'وجوب اتِّباع الظَّنِّ فالحُكْمُ مقطوعٌ به والظَّنُّ في طريقه' أقول

الهم لا أن يقال عدم استقامة المعنى ههنا على تقدير استعماله في المعنى المذكور مما يرجح إرادة الأول (الثالث) قوله (قلنا المجتهد إذا ظن الحكم) أي غلب على ظنه (وجوب عليه الفتوى والعمل به) أي بالحكم أو الظن (للدليل القاطع على وجوب اتباع الظن) كالاجماع المنعقد على وجوب العمل بالظن وورود أخبار الآحاد الكثيرة في ذلك حتى بلغ القدر المشترك فيها حد التواتر فصار بمنزلة قطع الشارع بأنه كلما غلب ظن المجتهد بالحكم وجب عليه العمل به أو يثبت الحكم بالنظر إلى الدليل فيكون وجوب العمل أو ثبوت الحكم بالنظر إلى الدليل قطعياً والأول هو اللازم من تقرير المراعى واعتراض عليه بأن الكلام في قطعية الفقه وجوب العمل ليس هو الفقه قال الخنجرى المراد بقولنا الفقه العلم بالأحكام أنه العمل بوجوب العلم بها ورده الفخرى بأن استعمال الفقه في هذا المعنى مما اتفق القوم على بطلانه وأصلحه الجاربردى بأن تسمية الفقه علماً مع ظنيته لأن وجوب العمل به قطعى فيكون من إطلاق اسم المتعلق على المتعلق من غير إرادة أن الفقه هو نفس العلم بوجوب العمل بالأحكام ولاخفاء في أن مثل هذه التحللات بلا قرينة ظاهرة لا يناسب التعريف وما ذكر من كون ثبوت الحكم قطعياً بالنظر إلى الدليل قريب إلى الحق وأورد الفاضل عليه أن الثابت القطعى ما لا يحتمل عدم الثبوت في الواقع وهذا مما يحتمله اعدم العلم بثبوته قطعاً في الواقع أقول المراد أن ثبوت الحكم بالنظر إلى الدليل المأخوذ مع هذه الحيثية سواء كان ثابتاً في الواقع أولاً مقطوع لا يحتمل أن يكون ثابتاً في الواقع لأن ثبوته الواقعى قطعى لانا نتكلم على تقدير عدم تصويب كل مجتهد والفرق بينهما وبين ما يقال من أن الثابت بالنظر إلى الدليل ثابت في الواقع وإلا لم يكن الدليل دليلاً فاسد لأن ذلك إنما يكون لو كان الدليل قطعياً وتعريف الفخرى في هذا المقام أن الحكم المظنون يجب العمل به قطعاً الدليل القاطع وكل حكم كذلك علم قطعاً أنه حكم الله وإلا لم يجب العمل به وكل ما علم قطعاً أنه حكم الله تعالى فهو معلوم قطعاً وكل ما يجب العمل به معلوم قطعاً فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعاً فالفقه علم قطعى والظن وسيلة إليه وأجيب بالمنع على المقدمة الثانية قوله وإلا لم يجب العمل به عين النزاع فيجوز أن يجب العمل قطعاً بما يظن أنه حكم الله تعالى وإن كان هذا على مذهب المصوبة القائلة بأن مظنون كل مجتهد حكم الله تعالى قطعاً لا يبقى حينئذٍ لذكر وجوب العمل فائدة (فالحكم) أي العمل بوجوب العلم بالحكم أو بثبوت الحكم بالنظر إلى الدليل أوفى نفس الأمر (مقطوع به والظن في طريقه) بأن

هذا اعتراض على حد الفقه، أورده القاضي أبو بكر الباقلاني وتقريره موقوف على مقدمة وهو أن الحكم بأمر على أمران كان جازماً مطابقاً لدليل فهو العلم كعلمنا بأن الإله واحد وإن كان جازماً مطابقاً لغير دليل فهو التقليد كاعتقاد العامة أن الضحى سنة وإن كان جازماً غير مطابق فهو الجهل كاعتقاد الكفار ما كفرناهم به وإن لم يكن جازماً نظراً لم يترجح أحد الطرفين فهو الشك وإن ترجح فالطرف الراجح ظن والمرجوح وهم إذا عرفت ذلك فلنرجع إلى تقرير السؤال فنقول الفقه مستفاد من الأدلة السمعية فيكون مظهرنا وذلك لأن الأدلة السمعية إن كان مختلفاً فيها كالاستصحاب فهي لا تنفي إلا الظن عند القائل بها والمتفق عليها بين الأئمة هو الكتاب والسنة والاجماع والقياس فأما القياس فواضح كونه لا يفيد إلا الظن وأما الإجماع فإن وصل إلينا بالآحاد فكذلك ووصوله بالتواتر قليل جداً وبتقديره فقد صحح الإمام في المحصول والآمدى في الأحكام ومنتهى السؤل أنه ظني وأما السنة فالآحاد منها لا تنفي إلا الظن وأما المتواتر فهو كالقرآن مثله قطعي ودلالته ظنية لتوقفه على نفي الاحتمالات العشرة وفيها ما ثبت إلا بالأصل والأصل يفيد الظن فقط وبتقدير أن يكون فيه شيء مقطوع الدلالة فيكون من ضروريات الدين وهو ليس بفقه على ما تقدم في الحد فالفقه إذا مظهر لكونه مستفاداً من الأدلة الظنية وإذا كان ظنياً فلا يصح أن يقال الفقه العلم بالأحكام بل الظن بالأحكام وأجاب المصنف بأنا لا نسلم أن الفقه ظني بل هو قطعي لأن المجتهد إذا غلب على ظنه مثلاً الانتقاض بالمس حصل له مقدمة قطعية وهي قولنا انتقاض الوضوء مظهر إلى هذه المقدمة أشار المصنف بقوله إذا ظن الحكم ولنا مقدمة أخرى قطعية وهي قولنا كل مظهر يجب العمل به وأشار إليها بقوله وجب عليه الفتوى والعمل به فينتج انتقاض الوضوء يجب العمل به وهذه النتيجة قطعية لأن المقدمتين قطعتان أما الأولى فلأنها وجدانية أي يقطع بوجود الظن به كما يقطع بجوعه وعطشه وأما الثانية وهي قولنا كل مظهر يجب العمل به فهي أيضاً قطعية لما قاله المصنف وهو قوله للدليل القاطع على وجوب اتباع الظن ولم يبين الإمام ولا مختصر وكلامه ما أورده بالدليل القاطع وقد اختلف الشارحون فيه فقال بعضهم هو الاجماع

صار جزءاً للدليل المركب من قولنا إذا اجتهد مجتهد غلب ظنه بالحكم إذ كلامنا على هذا التقدير وقولنا كلما غلب ظن المجتهد بالحكم وجب العمل به أو ثبت الحكم بأحد الاعتبارين والدليل عليه ما ذكرنا من الاجماع وغيره قال الجارودي لو لم يعلم بالظن فاما أن يعمل بالوهم فقط أو مع الظن أو لاشيء منهما والأول يستلزم ترجيح المرجوح والثاني اجتماع النقيضين والثالث ارتفاعهما أقول لا يلزم الارتفاع على تقدير عدم العمل بشيء منهما وإنما يلزم لو لم يكن شيء منهما في نفس الأمر فيجوز ثبوت أحدهما في الواقع مع لزوم التوقف ثم الحق

فان الائمة قد اجمعوا على أن كل مجتهد يجب عليه العمل والافتاء بما ظنه وفيه نظر فان الإجماع ظني كما تقدم وقال بعضهم هو الدليل العقلي وذلك أن الظن هو الطرف الراجح من الاحتمالات كما قررناه فيكون الطرف المقابل له مرجوحاً وحينئذ فاما أن يعمل بكل واحد من الطرفين فيلزم اجتماع النقيضين أو يترك العمل بكل منهما فيلزم ارتفاع النقيضين أو يعمل بالطرف المرجوح وحده وهو خلاف صريح العقل فتعين العمل بالطرف الراجح وفيه نظر أيضاً فانه إنما يجب العمل به أو بنقيضه إذا ثبت بدليل قاطع أن كل فعل يجب أن يتعلق به حكم شرعي وليس كذلك فيجوز أن يكون عدم وجوبه بسبب عدم الحكم الشرعي فيبقى الفعل على البراءة الاصلية كحاله قبل الاجتهاد وكحاله عند الشك ( قوله والظن في طريقه ) أشار بذلك إلى الظن الواقع في المقدمتين حيث قلنا هذا مظهر وكل مظهر يجب العمل به فانه قد وقع التصريح بالظن في محمول الصغرى وموضوع الكبرى فكيف تكون المقدمتان قطعتين مع التصريح بالظن فأجاب عن ذلك بأن المعتبر في كون المقدمة قطعية أو ظنية إنما هو بالنسبة الحاصلة فيها فإن كانت قطعية كانت المقدمة قطعية وإن كانت ظنية كانت المقدمة ظنية سواء كان الطرفان قطعيين أو ظنيين أو كان أحدهما قطعياً والآخر ظنياً ولا شك أن النسبة الحاصلة من الأولى هو وجود الظن والنسبة الحاصلة من الثانية هو وجوب العمل به وكلاهما قطعي كما بيناه فلا يضر مع ذلك وقوع الظن فيها لانه واقع في الطريق الموصل إلى النسبة التي توصل إلى الحكم فإن مقدمتي القياس وجميع أجزائها طريق موصل إلى الحكم فتلخص حينئذ أن الفقه كله مقطوع به بهذا العمل وبهذا قال أكثر الأصوليين كما قاله القرافي في شرح المحصول وفي هذا التقرير المذكور لكونه مقطوعاً به نظر من وجوه ( أحدها ) أن المقدمات لا بد من بقاء مدلولها حال الانتاج ضرورة ومدلول الصغرى أنه غالب على ظن المجتهد فيستحيل أن يكون ذلك الحكم في ذلك الوقت معلوماً أيضاً لاستحالة اجتماع النقيضين ( الثاني ) أنه أقام الدليل على القطع بوجوب العمل بما غلب على ظن المجتهد وهو غير المطلوب لانه لا يلزم من القطع بوجوب العمل بما غلب على الظن حصول القطع بالحكم الغالب على الظن والنزاع فيه لافي الأول فإن قيل المراد وجوب العمل قلنا لا يستقيم لانه يؤدي إلى فساد الحد لأن قوله في الحد هو العلم بالاحكام لا يدل على العلم بوجوب العمل بالاحكام لمطابقة ولا تضمناً ولا

عندى أن معنى التعريف أن الفقه هو التهيؤ المذكور أو العلم بالاحكام بمعنى القطع بثبوتها بالنظر إلى الأدلة بمعنى أن كونها بحيث يدل على ثبوتها الأدلة مقطوع لا بمعنى أن ثبوتها في الواقع مقطوع ثم تلك الاحكام ثبتت بعضها في الواقع قطعي كما أن ثبوته بالنظر إلى الدليل كذلك وبعضها لا ولا يقدح في التعريف استعمال لفظ يدل على مغنيين يحصل المقصود

الزما ولأن العلم بوجود العمل بالأحكام مستفاد من الأدلة الاجمالية والنقح مستفاد من الأدلة التفصيلية ولأن تفسير الفقه بالعلم بوجود العمل يقتضى انحصار الفقه في الوجوب وليس كذلك ( الثالث ) أن ما ذكره وإن دل على أن الحكم مقطوع به لكن لا يدل على أنه معلوم لأن القطع أعم من العلم إذ المقلد قاطع وليس بعالم وكل عالم قاطع ولا ينعكس والمدعى هو الثاني وهو كون الفقه معلوماً وما أقام الدلالة عليه بل على القطع قال : ( ودليله المتفق عليه بين الأئمة الكتاب والسنة والإجماع والقياس ولا بد للأصولي من تصور الأحكام الشرعية ليتمكن من إثباتها ونفيها لا جرم ترتبناه على مقدمة وسبعة كتب

ويستقيم المعنى أيهما أريد ( ودليله ) أى الفقه ( المتفق عليه بين الأئمة ) أربعة بحكم الاستقراء ( الكتاب والسنة والإجماع والقياس ) ووجه الضبط أنه إما أن يصل من النبي عليه السلام أولاً والاول إما متلو أولاً الاول الكتاب والثاني السنة والثاني إن اشترط فيه عصمة من صدر عنه فهو الإجماع وإلا فالقياس أو أنه إما وحى معجز أولاً الثاني إما وحى أولاً الثاني إما قول شمل الأمة أولاً الاول الكتاب والثاني السنة والثالث الإجماع والرابع القياس وبخلافه شذوذة لحجية الإجماع والقياس خير معتد بها ويجوز أن يراد هنا الأئمة الأربعة وأما الأدلة المختلف فيها فسيمجى بيانها وبيان مقبولها ومردودها وقدم الكتاب لأنه أصل مطلق في الأحكام وأعقبه بالسنة لثبوت مجيئها بالكتاب وآخر الإجماع عنهما لتوقف موجبيته عليهما وآخر القياس عنها لأن الأصل فيها القطع والظن بعارض والقياس بالعكس ثم إن صاحب الأحكام ذكر أن الأحكام ليست من الموضوع لاصول الفقه ولا بحث فيه عن أحوالها بل الموضوع إنما عين الأدلة وإنما يحتاج إلى تصور الأحكام بناء على أن المقصود من هذا العلم لإثبات الحكم ونفيه وذا قرع تصوره وإليه مال المصنف فقال ( ولا بد للأصولي من تصور الأحكام الشرعية ليتمكن من إثباتها ونفيها ) وجعل بعضهم الأحكام من الموضوع كالأدلة إذ يبحث في هذا العلم عن العوارض الذاتية للأدلة من حيث إثباتها للأحكام والعوارض الذاتية للأحكام من حيث ثبوتها بالأدلة قوله ( لا جرم ترتبناه ) إشارة إلى إيراد العلم في هذا المختصر على هذا الترتيب أى لما كان هذا العلم معرفة دلائل الفقه إجمالاً والكيفيتين وكانت الدلائل على قسمين متفق عليه ومختلف فيه وكان تصور الأحكام مما لا بد للأصولي ترتبناه في هذا الكتاب ( على مقدمة وسبعة كتب ) وحيث لا يرد ما ذكر الجاربردى من أنه يلزم أن لا يكون التعريفات مع السؤال والجواب من هذا الكتاب إذ لا يلزم حيث لا يخرج

## أما المقدمةُ ففي الأحكامِ ومُتعلقاتها

ذلك من العلم ووجه الضبط المذكور فيه إما من المقاصد أولاً والثاني المقدمة وجعلها من العلم بطريق التغليب والاول إما في بيان الأدلة أو غيرها والاول إما في الأدلة المتفق عليها أو المختلف فيها الاول الكتب الاربعة والثاني الكتاب الخامس والذي في غيرها فالبحث فيه إما عن كيفية الاستفادة أو عن حال الاستفادة الاول الكتاب السادس والثاني السابع فإن قلت تعريف العلم وما يتعلق به من المقدمة فلم جعل خارجاً عنها قلنا المقدمة يراد بها قضية هي جزء القياس كما في المنطق ويراد ما هو أعم من ذلك وهو ما يتوقف عليه الدليل في فن النظر ويطلق على ما تقدم أمام المقصود لارتباطه به وهو مقدمة الكتاب وعلى ما يتوقف عليه الشروع في المسائل وهو مقدمة العلم وتعريف العلم وما يتعلق به تحقيقه قبل الشروع في العلم من قبيل مقدمة الكتاب لا مقدمة العلم على ما صرح به الفاضل أما الاول فلأنه جهة واحدة ضابطة للعلم الذي هو المقصود فيكون مرتبطاً به وأما الثاني فلأن تعريف العلم على الوجه المخصوص ليس بما يتوقف الشروع عليه بمعنى أنه يمتنع الشروع بدونه وهو المفهوم منه ظاهراً وإن أريد توقف الشروع على وجه البصيرة فهو العدول عن الظاهر إلى ما لدلالة اللفظ عليه على أنه يجوز أن يتأني الشروع على هذا الوجه بمعرفة جهة أخرى ذاتية أو عرضية وإذا عرف ذلك فالصنف أراد بالمقدمة العلم لأن جميع مسائل الفن ترجع إلى إثبات الأحكام ونفيها والشروع فيه لا يمكن إلا بعد تصورها وتصور ما لا بد لها منه فجعل ما يفيد ذلك مقدمة العلم وما أمكن الشروع فيه بدونه وكان ما يورث البصيرة في الشروع مما يرتبط به كتعريف العلم وما يتعلق به مقدمة الكتاب فإن قلت يكفي في إثبات الأحكام ونفيها تصورها بوجه ما فلا يلزم التوقف على ما ذكر مما جعل مقدمة قلنا مطلق التصديق وإن لم يتوقف على التصور بالمكنه لكن ليس التصور كيف ما كان كافياً في كل تصديق بل لابد لكل تصديق من نوع تصور يقتضيه ويخصه مثلاً التصديق بأن هذا ضاحك يتوقف على تصور بالإنسانية والتصديق بأن كل أمر من الشارع مجرد عن القرينة مفيد للوجوب على وجه يتوصل به بجعله كبرى لصغرى سهلة الحصول إلى إخراج المطلوب الفقهي من القوة إلى الفعل على وجه التحقيق يتوقف على تصور معنى الوجوب شرعاً ولا يكفي في هذا تصور مجرد السببية مثلاً وقس على هذا ليعلم أن ما جعل مقدمة بما يتوقف عليه المقاصد وهذا بخلاف التعريف إذ هو أمر كلي إجمالي مخصوص منتزع من تفاصيل مسائل الفن ولاخفاء في تيسر الشروع في التفاصيل وتحقيقها على الوجه الذي ينبغي قبل تصور الأمر الجلي وإنما الممتنع الشروع فيها إذا لم تتصور بوجه آخر (أما المقدمة في الأحكام ومُتعلقاتها)



(وفيها بابان) أقول أدلة الفقه تنقسم إلى متفق عليها بين الأئمة الأربعة وإلى مختلف فيها فالتفق عليها أربعة الكتاب والسنة والإجماع والقياس وما عدا ذلك كالأستصحاب والمصالح المرسلة والاستحسان وقياس العكس والأخذ بالأقل وغيرها مما سيأتى فختلف فيه بينهم ثم لما كان المقصود من هذه الأدلة هو استنباط الأحكام بالاثبات تارة وبالنفي أخرى حكيمه على الأمر بأنه للوجوب لا للنبد وعلى النهى بأنه للتحريم لا للكراهة والحكم على الشيء بالنفي والإثبات فرع عن تصوره احتاج الأصول إلى تصور الأحكام الخمسة وهى الوجوب والنبد والتحريم والكراهة والإباحة وتصورها بأن يعرفها بالحد أو بالرسم كما سيأتى ثم إن المصنف رتب هذا الكتاب على مقدمة وسبعة كتب فأشار بقوله لاجرم رتبناه إلى وجه ذلك وتقريره أن أصول الفقه كما تقدم عبارة عن المعارف الثلاثة معرفة دلائل الفقه الإجمالية ومعرفة كيفية الاستفادة منها ومعرفة حال المستفيد فأما دلائل الفقه فمقدّمها خمسة كتب منها أربعة للاربعة المتفق عليها بين الأئمة والخامس للختلف فيها وأما كيفية الاستفادة وهى الاستنباط فمقدّم لها الكتاب السادس فى التعادل والترجيح وأما حال المستفيد فمقدّم له الكتاب السابع فى الاجتهاد هذا بيان الاحتياج إلى الكتب السبعة وقدم الكتب الستة التى فى الأدلة والترجيح على كتاب الاجتهاد لان الاجتهاد يتوقف على الأدلة وترجيح بعضها على بعض وقدم الكتب الخمسة المعقودة للأدلة على كتاب الترجيح لأن الترجيح من صفات الأدلة فهو متأخر عنها قطعاً وقدم الكتب الأربعة التى هى فى الأدلة المتفق عليها على الكتاب المعقود للأدلة المختلف فيها لقوة المتفق عليه وقدم الكتاب والسنة والإجماع على القياس لان القياس فرع عنها وقدم الكتاب والسنة على الإجماع لانه فرع عنها وقدم الكتاب على السنة لأن الكتاب أصلها وأما وجه الاحتياج إلى المقدمة فهو ما تقدم من أن الحكم بالاثبات والنفي موقوف على التصور فلأجل ذلك احتاج قبل الخوض فى أصول الفقه إلى مقدمة معقودة للأحكام والمتعلقات الأحكام وهى أفعال المكلفين فإن الحكم متعلق بفعل المكلف وجعل المقدمة مشتملة على بابين الأول فى الحكم والثانى فيما لا بد للحكم منه وذكر فى الباب الأول ثلاثة فصول الأول فى تعريف الحكم والثانى فى أقسامه والثالث فى أحكامه وذكر فى الباب الثانى ثلاثة فصول الأول فى الحاكم والثانى فى المحكوم عليه والثالث فى المحكوم به \* واعلم أن حصر الكتاب فسيما ذكره يلزم منه أن يكون تعريف الأصول والفقه وما ذكر بعدهما من السؤال والجواب ليس من هذا الكتاب لانه لم يدخل فى المقدمة ولا فى الكتب إلا أن يقال الضمير فى قوله رتبناه عائد إلى العلم

أى الحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به ( وفيها ) أى المقدمة ( بابان )

لا الكتاب وفيه بعد وقوله ( المتفق عليه بين الأئمة ) أشار به إلى أن المخالفين في هذه الأربعة ليسوا بأئمة يعتبر كلامهم فلا عبرة بمخالفة الروافض في الإجماع ولا بمخالفة النظام في القياس ولا بمخالفة الدهرية في الكتاب والسنة على ما نقله عنهم ابن برهان وأول الوجيز وغيره وقوله ( لاجرم رتبناه ) أى لاجل أن الأصول عبارة عن المعارف الثلاث كما تقدم بسطه ولجل أن التصور لا بد منه رتبناه على كذا وكذا وهذا الترتيب فاسد وصوابه أنا رتبناه بزيادة أن كما وقع في القرآن وذلك أن جرم فعل قال سيديوه بمعنى حقاً والقراء وغيره بمعنى ثبت والذي بعدها هو فاعلها ورتبناه لاتصلح للفاعلية لأنه فعل ليس معه حرف مصدرى <sup>(١)</sup> وقوله ( على مقدمة ) المراد بالمقدمة ما توقف عليها المباحث الآتية قال الجوهرى في الصحاح مقدمة الجيش بكسر الدال أوله ثم قال وفي مؤخرة الرحل وقادمته لغات منها مقدمة بفتح الدال مشددة فيجوز هنا الوجهان نظراً إلى هذين المعنيين قال ( الباب الأول في الحكم وفيه فصول الأول في تعريفه \* (الحكم خطابُ الله تعالى المتعلقُ بأفعال المُكَلَّفِينَ بالإقتضاء أو التسخير) أقول يقال خاطب زيد عمراً يخاطبه خطاباً ومخاطبة أى وجه اللفظ المفيد إليه وهو بحيث

( الباب الأول في الحكم ) أى في بيان ما يتعلق به من التعريف والتقسيم ونحو ذلك ( وفيه فصول ) الفصل ( الأول في تعريفه \* الحكم ) اللغوى إسناد شئ إلى آخر إيجاباً أو سلباً والشرعى ما نقل عن الأشعرى وهو ( خطاب الله تعالى ) والخطاب لغة توجيه الكلام نحو الغير للإفهام ونقل إلى الكلام النفسى الذى يقع به التخاطب وعند المراغى هو الكلام المقصود منه لإفهام من هو متبهم للفهم وهو تفسير المتقدمين والخنجى عرفه بما يقع به التخاطب وهو الكلام ونقصهما للفنرى بأنه يلزم حينئذ أن يكون الخطاب الكلام اللفظى لا النفسى إذ لا يقصد منه الإفهام ولا يقع به التخاطب وهو لا يناسب مذهب الأشعرى أقول يمكن التوجيه بأن المراد أنه يقصد من إبرازه الإفهام لظهور أن لا إفهام بدون الإبراز لفظياً كان أو نفسياً ولا نسلم أن لا يقع بالنفسى التخاطب كيف وقد قالوا إن الكلام النفسى يكفي فيه التخاطب النفسى وفرقوا بينه وبين العلم بأنه يقصد به الخطاب بالنفس أو الغير وبالعلم لاعلى أن الأشعرى لا ينسكرك جواز إطلاق الخطاب على الكلام اللفظى فلا قدح اللهم إلا إذا ثبت تصريحه بأن الحكم قديم ثم الخطاب يشمل جميع الخطاب وقوله ( المتعلق بأفعال المكلفين ) يخرج الآيات المتعلقة بصفات البارى وغير ذلك مما ليس بفعل المكلف نحو : والله بكل شئ عليم ، وقوله : ( بالإقتضاء ) أى الطالب ( أو التسخير ) أى الإباحة

(١) وتصحيح كلامه بأن التقدير فلا جرم إن رتبناه فيكون التعاميل مستفاداً من الفاء لا منها وهى داخلة على ان واسمها لاعلى الفعل فيوافق كلامه ما ذكره .

يسمعه فالخطاب هو التوجيه وخطاب الله تعالى توجيه ما أفاد إلى المستمع أو من في حكمه لكن مرادهم هنا بخطاب الله تعالى هو ما أفاد وهو الكلام النفساني لأنه الحكم الشرعي لا توجيه ما أفاد لأن التوجيه ليس بحكم فاطلاق المصدر وأريد ماخوطب به على سبيل المجاز من باب إطلاق المصدر على اسم المفعول فالخطاب جنس وبإضافته إلى الله تعالى خرج عنه الملائكة والجن والإنس وهذا التقييد لا ذكر له في المحصول ولا في المنتخب ولا في التحصيل فعم ذكره صاحب الحاصل فتبعه عليه المصنف وهو الصواب لأن قول القائل لغيره افعل ليس بحكم شرعي مع أن الحد صادق عليه فإن قيل إن هذا الحد صحيح من هذا الوجه لكن يرد عليه أحكام كثيرة ثابتة بقول النبي صلى الله عليه وسلم وبفعله وبالإجماع وبالقياس وقد أخرجه بقوله خطاب الله تعالى فالجواب أن الحكم هو خطاب الله تعالى مطلقاً وهذه الأربعة معارف له لا مثبتات واختلفوا هل يصدق اسم الخطاب على الكلام في الأزل على مذهبين حكاهما ابن الحاجب من غير ترجيح قال الآمدي في مسألة أمر المعدوم الحق أنه لا يسمى بذلك ووجهه أن الخطاب والمخاطبة في اللغة لا يكون إلا من مخاطب ومخاطب بخلاف الكلام فإنه قد يقوم بذاته طلب التعلم من ابن سيولد كما تعرفه وعلى هذا فلا يسمى خطاباً إلا إذا عبر عنه بالأصوات بحيث يقع خطاباً لموجود قابل للفهم وكلام المصنف يوافق القائل بالإطلاق. لأنه فسر الحكم بالخطاب والحكم قديم فلو كان الخطاب حادثاً لزم تفسير القديم بالحادث وهو محال وقوله (المتعلق بأفعال المكلفين) احترز به عن المتعلق بذاته الكريمة كقوله تعالى وشهد الله أنه لا إله إلا هو المتعلق بالجمادات كقوله تعالى «يوم نسير الجبال» فإنه خطاب من الله تعالى ومع ذلك ليس بحكم لعدم تعلقه بأفعال المكلفين فإن قيل اشتراط التعلق في حد الحكم يقتضي أنه لا حكم عند عدم التعلق والتعلق حادث على رأيه فيلزم أن لا يكون الحكم ثابتاً قبل ذلك وهو باطل فإن الحكم قديم فالجواب أن المراد بالتعلق هو الذي من شأنه أن يتعلق إذ لو أخذنا بحقيقة اللفظ لتوقف وجود الحكم على تعلقه بكل فرد لأجل العموم فيؤدي إلى عدم تحقق الحكم وهو باطل ولا شك أنه يصدق على الأحكام في الأزل أنها متعلقة مجازاً لأنها تؤول إلى التعلق وقد قال الغزالي في مقدمة المستصفى أنه يجوز

يخرج القصص المتعلقة بأفعالهم بدون إرادة شيء منها نحو والله خلقكم وما تعملون وهذا القيد مما زاده بعضهم لئلا يمتنع طرده كما ذكرنا وقيل لا حاجة إليه لأن قيد الحيثية مقصود فالمراد تعلق الخطاب بفعل المكلف من حيث هو مكلف ثم الاقتضاء يشير إلى الإيجاب والتدب والتحريم والكراهة والتخيير إلى الإباحة وسيجيء بتحقيقه وهنا اعتراضات الأول أن خطاب النبي وأولى الأمر والسيد حكم بوجود إطاعتهم مع أنه ليس بخطاب الله تعالى الثاني أنه يخرج الأحكام

دخول المجاز والمشتراك في الحد إذا كان السياق مرشداً إلى المراد فإن قيل تقييده المتعلق بالفعل يخرج المتعلق بالإعتقاد كأصول الدين وبالأقوال كتحرير الغيبة والنميمة ويخرج أيضاً وجوب النية وشبهها مع أن الجميع أحكام شرعية قلنا يمكن حمل الفعل على ما يصدر من المكلف وهو أعم وأجاب بعضهم عن أصول الدين بأن الحدود وهو الحكم الشرعي الذي هو فقه لا مطلق الحكم الشرعي فإن أصول الفقه لا يتكلم فيها إلا في الحكم الشرعي الذي هو فقه وقوله (بالافتضاء أو التخيير) الافتضاء هو الطلب وهو ينقسم إلى طلب فعل وطلب ترك وطلب الفعل إن كان جازماً فهو الإيجاب وإلا فهو الندب وطلب الترك إن كان جازماً فهو التحريم وإلا فهو الكراهة وأما التخيير فهو الإباحة فدخلت الأحكام الخمسة في هاتين اللفظتين واحترز بذلك عن الخبر كقوله تعالى « والله خلقكم وما تعملون » وقوله تعالى « وهم من بعد غلبهم سيغلبون » فإن القيود وجدت فيه مع أنه ليس بحكم شرعي لعدم الطلب والتخيير وهذا التعريف رسم لأحد قال الأصفهاني في شرح المحصول لأن أو مذكورة فيه وليست للشك بل المراد أن ما وقع على أحد هذه الوجوه فإنه يكون حكماً كما سيأتي والبرع الواحد يستحيل أن يكون له فصلان على البدل بخلاف الخاصتين على البدل كما تقرر في علم المنطق ولهذا المعنى عبر المصنف بقوله الأول في تعريفه ولم يقل في حده لأن التعريف يصدق على الرسم فافهمه وفي التعريف المذكور نظر من وجوه أحدها ما أورده الأصفهاني في شرح المحصول وهو أن الكلام صفة حقيقية من صفات الله تعالى عند مثبتته والحكم الشرعي ليس من الصفات الحقيقية بل من الصفات الإضافية كما هو مقرر في علم الكلام فامتنع أن يكون الحكم عبارة عن الكلام القديم فبطل قولهم الحكم خطاب الله تعالى الثاني أن الحكم غير الخطاب الموصوف بل هو دليله لأن قوله تعالى « أقم الصلاة » ليس نفس وجوب الصلاة بل هو دال عليه ألا ترى أنهم يقولون الأمر المطلق يدل على الوجوب والدال غير المدلول الثالث من الأحكام الشرعية ما هو متعلق بفعل مكلف واحد كخصائص النبي صلى الله عليه وسلم والحكم بشهادة خزيمة وحده وإجزاء الأضحية بالعناق في حق أبي بردة وحده وذلك كله خارج عن الحد لتقييده بالمكلفين فإنه جمع محلي بالالف واللام وأقله ثلاثة إن قلنا لا يعم

المتعلقة بأفعال الصبيان لأنهم غير مكلفين الثالث أنه غير متناول الأحكام الثابتة بالإجماع والقياس وهذا الأول من اعتراضات المراغي الرابع أنه لا يشمل الأحكام القلبية مثل الوجوب الثابت بقوله آمنوا وبقوله فاعتبروا إذ الظاهر من الأفعال أفعال الجوارح والخامس أنه لما علق التعلق بالأفعال اختص بالعمليات فيكون قيد العملية في تعريف الفقه مستدركاً السادس أنه يلزم خروج خواص النبي عليه السلام كإباحة ما فوق الأربع إذ هي غير متعلقة بأفعال المكلفين إذ

فلو عبر بالمكلف لصح حمله على الجففس وقد يجاب بأن الأفعال والمكلفين متعددان ومقابلة المتعدد بالمتعدد قد تكون باعتبار الجمع بالجمع أو الآحاد بالآحاد كقولنا ركب القوم دوابهم الرابع أنه يخرج من هذا الحد كثير من الأحكام الشرعية كصلاة الصبي وصومه وحججه فانها صحيحة ويثاب عليها والصحة حكم شرعى ومع ذلك فإنها متعلقة بفعل غير مكلف الخامس أورده النقشوانى فى التخليص فقال إن هذا الحد يلزم منه الدور فإن المكلف من تعلق به حكم الشرع ولا يعرف الحكم الشرعى إلا بعد معرفة المكلف لأنه الخطاب المتعلق بأفعال المكلف ولا يعرف المكلف إلا بعد معرفة الحكم الشرعى لأنه من يطالب بحكم الشرع وأجاب الأصفهاني فى شرح المحصول بأن المراد بالمكلف البالغ العاقل وهما لا يتوقفان على الخطاب فلا دور وفيه نظر لأنه عناية بالحد ولأن المكلف من قام به التكليف وهو الإلزام ولأنه قد يبلغ ويعقل ولا يكلف لعدم وصول الحكم اليه قال : ( قالت المعتزلة خطاب الله تعالى قديم عندكم والحكم حادث لأنه يُوصف به ويكون صفة لفعل العبد ومعللاً به كقولنا حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق وأيضاً فوجيئة الدلوك ومانعية النجاسة

اللام للاستغراق السابع ما ( قالت المعتزلة خطاب الله تعالى قديم عندكم والحكم حادث ) أى لاشئ من الحكم بقديم فلا شئ من خطابه تعالى بحكم ويتعكس إلى لاشئ من الحكم بخطاب له وأنتم قلتم أنه خطاب الله تعالى أما الصغرى فلأن خطابه كلامه تعالى وهو قديم عندكم وأما الكبرى فلوجوه الأول ما أشار إليه قوله : ( لأنه ) أى الحكم ( يوصف به ) أى بكونه حادثاً بمعنى المستبوية بالعدم فى عبارات الفقهاء كقولهم حلت المرأة بعد ما لم تكن حلالاً فانصف الحل بالحصول بعد العدم ( و ) الثانى أن الحكم ( يكون صفة لفعل العبد ) كقولنا وطه حلال ووطه حرام وصلاة واجبة وصوم مندوب وصفة الحادث حادث ( و ) الثالث أن يكون ( معللاً به ) أى بفعل العبد الحادث ( كقولنا حلت المرأة ) بالنكاح وحرمت بالطلاق ( والنكاح والطلاق يعدان للعبد حادثان فالمحل بهما أولى لا يقال لا يقتضى شئ من الوجوه لإلحاد بعض الأحكام فلانثبت الكبرى السكينة لأننا نقول المقدمات المستعملة فى الوجوه كلية . والجزئية إنما هى الأمثلة الموردة الثامن أن التعريف غير جامع للأحكام الوضعية مثل الدلوك سبب لوجوب الصلاة والطهارة شرط لها والنجاسة مانعة عنها فإن هذه الأحكام شرعية لاستفادتها من الشرع ولا يشملها التعريف لعدم تعلقها بأفعال المكلفين بالاعتضاء أو التخيير وهذا معنى قوله : ( وأيضاً فوجيئة الدلوك ) الثابتة بقوله أقم الصلاة لدلوك الشمس ( ومانعية النجاسة ) الثابتة بقوله :

وصحة البيع وفساده خارجة عنه وأيضاً فيه الترديد وهو يُنافي التَّحْدِيدَ )  
 قول أوردت المعتزلة على هذا الحد الذي لأصحابنا ثلاثة أسئلة \* ( أحدها ) : أن خطاب  
 الله تعالى قديم والحكم حادث وإذا كان أحدهما قديماً والآخر حادثاً فكيف يصح أن  
 تقولوا الحكم خطاب الله تعالى فأما قدم الخطاب فلا حاجة إلى دليل عليه لأنكم قائلون  
 به وذلك لأن خطاب الله تعالى هو كلامه ومذهبكم أن الكلام قديم وإلى هذا أشار بقوله  
 عنكم وأما حدوث الحكم فالدليل عليه من ثلاثة أوجه أحدها أنه يوصف بالحدوث كقولنا  
 حلت المرأة بعد ما لم تكن حلالاً فالحل من الأحكام الشرعية وقد وصف بأنه لم يكن وكان  
 وكل ما لم يكن وكان فهو حادث وإليه أشار بقوله لأنه يوصف به أى لأن الحكم يوصف  
 بالحدوث . الثاني : أن الحكم يكون صفة لفعل العبد كقولنا هذا وطء حلال فالحل حكم  
 شرعى وجعلناه صفة للوطء الذى هو فعل العبد وفعل العبد حادث وصفة الحادث أولى  
 بالحدوث لأنها إما مقارنة للوصف أو متأخرة عنه وإليه أشار بقوله ويكون صفة لفعل  
 العبد الثالث أن الحكم الشرعى يكون معللاً بفعل العبد كقولنا حلت المرأة بالنكاح  
 وحرمت بالطلاق فالنكاح علة للإباحة والطلاق علة للتحريم والنكاح والطلاق حادثان لأن  
 النكاح هو الإيجاب والقبول والطلاق قول الزوج طلقت وإذا كانا حادثين كان المعلول  
 حادثاً بطريق الأولى لأن المعلول إما مقارن لعلته أو متأخر عنها وإليه أشار بقوله ومعللاً  
 به أى ويكون الحكم معللاً به أى بفعل العبد . ( السؤال الثانى ) أن هذا الحد غير جامع

وثيباك فطهر ( وصحة البيع وفساده خارجة عنه ) أى عن التعريف المذكور التاسع أن  
 كلمة أو للتريد وهذا معنى قوله : ( وأيضاً فيه الترديد ) وهو يوجب التشكيك ( وهو  
 ينافي التحديد ) إذ المقصود منه التبيين العاشر أن حجية السنة والاجماع والقياس من الأحكام  
 الشرعية مع أن قيد الاقتضاء والتخيير يخرجها عن التعريف . الجواب عن الأول أن  
 طاعة الله وغيره من أولى الأمر والسيد بإيجاب الله تعالى فلا حكم إلا حكمه . وعن الثانى  
 بأن الأحكام المذكورة متعلقة بفعل الولى حقيقة . مثلاً يجب عليه أداء الحقوق من مال  
 الصبي فإن قلت تعلق الحق بماله أو ذمته حكم شرعى مغاير لأداء الولى على أن هذا لا يستقيم  
 فى صحة بيعه وصحة إسلامه وصلاته وكونها مندوبة قلنا من عرف الحكم بما ذكر لاحكم  
 عنده بالذسبة إلى صبي إلا وجوب أداء الولى الحق من ماله والصحة والفساد كون المأثى به  
 مستتباً لآثره أو غير مستتب له وذلك أمر عقلى ككون الشخص مصلياً أو تارك الصلاة  
 لاحكم شرعى ومعنى مندوبة صلاته تحريض وليه إياه عليها لقوله عليه الصلاة والسلام  
 مرهم بالصلاة وهم أبناء سبع . وعن الثالث : بأن الإجماع معروف لما ثبت بالخطاب الأزل

الأفراد المحدود كلها لأن خطاب الوضع وهو جعل الشيء سبباً أو شرطاً أو مانعاً خارج عنه لأنه لا طلب فيه ولا تخيير فن ذلك موجبة الدلوك وهو كون دلوك الشمس موجباً للصلاة فإنه حكم شرعى لأننا لم نستفدها إلا من الشارع وكونه موجباً لا طلب فيه ولا تخيير ودلوك الشمس زوالها وقيل غروبها قاله الجوهري قال الأمدى فى القياس أنه طوعها ومنها مانعة التجاسة للصلاة والبيع أى كونها مانعة من الصحة فإنها حكم شرعى لأننا استفدنا ذلك من الشارع وكونها مانعة لا طلب فيه ولا تخيير ومنها الصحة والفساد أيضاً لما قلناه ( السؤال الثالث ) وقد أسقطه صاحب التحصيل أن هذا الحد فيه أو هو موضوعة للتردد أى للشك والمقصود من الحد إنما هو التعريف فيكون التزديد منافياً للتحديد قال : ( قلنا الحادثُ التعلُّقُ والحكمُ يتعلَّقُ بفِعْلٍ العبد لا صفته كالقول المتعلِّق بالمعدومات

وبأن القياس مظهر لا مثبت وعن الرابع والخامس بأن المعنى بالأفعال ما هو أعم ولا نسلم ظهورها فى أفعال الجوارح فقط فلا يخرج به مثل وجوب الإيمان والاعتبار بالعملية ما يختص بالجوارح فلا يكون مستدركا . وعن السادس بأن المراد التعلق بفعل من أفعال المكلف وإلا لم يتحقق حكم أصلا لعدم خطاب متعلق بالجميع والمراد بالجميع الجنس . وعن السابع بوجوه الأول أن المراد بالخطاب ما خوطب به كما يراد بالحكم ما حكم به لظهور أن الوجوب مثلا ليس نفس الكلام النفسى والخطاب بهذا المعنى ليس بقديم والثانى أن الحكم التحليل والتحرير ونحوها وذلك قديم وإطلاقه على مثل الحل والحرمة تسامح الثالث أنه يجوز أن يراد بالخطاب الكلام اللفظى لأن تعلقه بحال المكلف أظهر وهو حادث كالحكم الرابع ما أشار إليه بقوله ( قلنا الحادث التعلق ) يعنى أنا بعد تسليم قدم الخطاب وكون الحكم مثل الحل والحرمة بمنع الكبرى وهى لاشئ من الحكم بقديم بدفع الوجوه المستدل بها على ثبوتها بأن تجيب عن الأول بأن الموصوف بالحادث التعلق لا المتعلق إذ معنى قولهم حل بعد أن لم يحل هو أنه تعلق الحل بعد أن لم يتعلق ولا يلزم من حدوث المتعلق حدوث المتعلق وعن الثانى أن الحكم ليس صفة لفعل العبد بل هو متعلق به وهذا معنى قوله : ( والحكم يتعلق بفعل العبد لاصفته ) وتحقيقه أن معنى الحل قول الله تعالى فى الأزل أذنت لزيد أن يطأ هنداً عند الزوج بها وهو قديم وتعلقه ومتعلقه حادثان فعنى قولنا وطء حلال . وطء تعلق به الحل ولا يلزم من تعلق الشئ بالاشئ **ص**كونه صفة له ( كالقول المتعلق بالمعدومات ) مثل القول بأن شريك الباري ممتنع فإنه متعلق بالممتنع فى الخارج مع أنه ليس صفة له وإلا لزم قيام الصفة الوجودية بالممتنع وهذا يقرب مما قال الفهرى من أن معناه وطء ذو حل وما يقع صفة للحادث بواسطة ذو لا يجب حدوثه كما يقال عبد ذو رب فان قلت هذا الجواب مشعر بكون

والنكاح والطلاق ونحوهما مُعرِّفاتٌ له كالعالم للصانع والموجبية والمانعية  
أعلام الحكم لا هو وإن سُلِّمَ فالمعنى بهما اقتضاء الفعل والتَّرك

الخطاب الذي هو الحكم نفس الحل والحرمة وقد ذكرتم أنه تسامح بل الحكم التحليل  
والتحريم قلنا ما ذكر آنفاً اختيار من البعض والبعض على أن التحليل مثلاً نفس قوله  
في الأزل أحلت وليس لمتعلقه وهو الفعل منه صفة حقيقية أو هو معدوم حيثئذ فهو بالنسبة  
إلى الحكم تحليل وبالنسبة إلى الفعل حل فلا تغاير إلا بالاعتبار ولذا جعلوا الحكم مرة  
الوجوب والحل والحرمة والإيجاب والتحليل والتحريم أخرى فإن قلت ما الفرق حيثئذ بين  
الحكم والدليل إذ الحكم على هذا عين قوله أحلت قلنا الحكم القول النفسى على ما يناسب  
المعنى المصدري والدليل القول اللفظى المناسب لمعنى المفعول وأجاب المراجع عن أصل  
الاعتراض بأن الحكم المجموع لجزء قدم الجزء وحدوث الكل بمعنى أن المجموع ليس بتقديم ورده  
الفزرى بأن المعنى أنه خطاب من شأنه التعاق لا أنه متعلق بالفعل وإلا لم يوجد حكم أصلاً  
لعدم حصول الخطاب المتعلق بالفعل بجميع أفعال المكلفين أقول المفهوم ظاهر أنه هو التعاق  
بالفعل والمراد بالأفعال الجنس لا الاستغراق على ما مر وعن الثالث<sup>(١)</sup> بأن المراد بالتعليل  
التعريف بالعلل المعرفات ( والنكاح والطلاق ونحوهما مُعرِّفاتٌ له ) أى للحكم كالحل  
والحرمة ولا يمتنع كون الحادث معرفاً للتقديم ( كالعالم للصانع ) أى لوجوده والجواب  
عن الثامن بأن التعريف جامع لأفراد الحكم ( والموجبية والمانعية أعلام الحكم لا هو )  
فإن خطاب الوضع ليس بحكم عندنا وإن اتفق البعض على تسميته بالحكم الوضعي  
فلا يضرنا خروجه ( وإن سلم ) كونه حكماً ( فالمعنى ) أى المراد ( بهما ) أى الموجبية  
والمانعية ( اقتضاء الفعل والتَّرك ) فإن معنى سميبة الدلوكة للصلاة وجوبها بدلوكة  
الشمس ومعنى مانعية النجاسة للصلاة حرمتها معها والمراد بالاقتضاء والتخيير أعم من  
الصريح والضمني لا يقال إن مفهومى الحكم الوضعي والتكليفى متغايران وإن لزم أحدهما  
الآخر في بعض الصور فإن المفهوم من الأول الخطاب بتعلق شيء بشيء لكونه سبباً أو شرطاً  
أو مانعاً ومن الثانى الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير فكيف يشمل الثانى  
الأول لأننا نقول بعدما جعلنا التكليفى أعم من الوضعى كان شاملاً ولا يضر تغاير مفهوميهما

<sup>(١)</sup> المراد بالثالث ما ذكره المعتزلة من الوجوه في أدلة الكبرى عند قول المصنف  
ومعللاً به فراجع.



وبالصحة إباحة الانتفاع وبالبطلان حرمة والترييد في أقسام  
المحدود (لا في الحد) أقول أجاب المصنف عن الاعتراض الأول وهو قولهم كيف

بل يجب لوجوب تغاير مفهوم العام والخاص (و) المراد (بالصحة) أى بصحة البيع  
مثلاً (إباحة الانتفاع) بالمبيع إذ الصحة استباح الغاية وغاية البيع إباحة الانتفاع فتكون  
داخلة تحت التخيير (وبالبطلان) أى بطلانه (حرمة) أى حرمة الانتفاع بالمبيع  
فيكون داخلاً تحت الاقتضاء وفى قوله بالبطلان مع أن المذكور سابقاً للفساد إشعاراً  
بأن لا فرق بينهما قال المراجع إباحة الانتفاع قد تختلف عن البيع بشرط الخيار للتبايعين  
وأجاب الفهرى بأن المراد الإباحة إما حالاً أو مآلاً أى عند إجازة من له الخيار قال الجاربردى  
بطلان الإباحة فى الحال ظاهر وكذا فى المآل فى صورة اختيار عدم الإمضاء ثم أجاب  
بأننا نمنع صحة البيع على هذا التقدير لتبين أن البيع ما كان صحيحاً وكانت الإباحة للمالك  
الأول ثم قال وفيه نظر أقول وجه النظر أن التعليق بشرط الخيار دخل هنا للضرورة  
فى الحكم دون السبب تقليلاً للخطر الذى شأنه أن لا يدخل فى الإثباتات ولهذا لو حلف  
لا يبيع وباع بشرط الخيار يحث وإن لم يتم بالإمضاء مع أن النهى ينصرف إلى المعتاد وهو  
البيع الصحيح فالحكم بعدم صحته غير صحيح ويمكن الجواب بوجه آخر وهو أن الأصل  
فى البيع الموافق للحكم الشرع الإمضاء والفساد نظراً إلى عدم المشروعية وعدم الإمضاء  
من العوارض الانتفاكية فهما وجد البيع وجد الإمضاء المستتب للإباحة تقديراً<sup>(١)</sup> والظاهر  
أن الصحة والفساد المذكورين كما عرفت ليسا من الأحكام الشرعية فخرجها عن التعريف غير  
قادر فيه . وعن التاسع بأن الترييد إنما يوجب التشكيك إذا كان بمعنى أن الحد إما هذا  
أو ذاك (والترييد) هنا (فى أقسام المحدود لا فى الحد) لشمول لفظة من ألفاظ الحد وهو

<sup>(١)</sup> هذا جواب آخر عن إشكال المراجع بعد جواب الفهرى ومحصل الجواب أن لا نسلم  
إطلاق الفساد على البيع بشرط الخيار نظراً لعدم جواز الانتفاع به لأن جهة الفساد عدم  
المشروعية والبيع بشرط الخيار مشروع بالإجماع فهو صحيح غاية أن الأصل والتأثير  
فى الصحيح الإمضاء وقد يعرض عدم الإمضاء فى البيع لعارض الخيار لدفع الضرر عن  
المتبايعين وكثيراً ما يخرج الشيء عن الأصل لداعى الضرورة وقوله تقديراً ليس المراد  
منه ما لا حتى يرجع إلى جواب الفهرى بل المراد منه إما بالفعل وهو ما طوى تحت لو وإما  
بالقوة وهو مدخولها إذ قد يشترى الشيء ولا يفتق به لعدم موافقته الغرض المقصود تدبر .

تقولون إن الحكم هو الخطاب مع أن الخطاب قديم والحكم حادث فقال لانسلم أن الحكم حادث بل هو قديم أيضاً كالخطاب وحينئذ فيصح قولنا الحكم خطاب الله تعالى أما قولهم في الدليل الأول على حدوثه أن الحكم يوصف بالحدوث كقولنا حلت المرأة بعد أن لم تكن فليس كذلك لأن معنى قولنا الحكم قديم كما قال في المحصول هو أن الله تعالى قال في الازل أذنت لفلان أن يطأ فلانة مثلاً إذا جرى بينهما نكاح وإذا كان هذا معناه فيكون الحل قديماً لكنه لا يتعلق به إلا بوجود القبول والإيجاب وحينئذ فقولنا حلت المرأة بعد أن لم تكن معناه تعلق الحل بعد أن لم يكن فالموصوف بالحدوث إنما هو التعلق وإلى هذا أشار بقوله : قلنا الحادث التعلق وأما قولهم في الدليل الثاني على حدوثه أن الحكم يكون صفة لفعل العبد كقولنا هذا وطء حلال فلا نسلم أن هذا صفة قال في المحصول لأنه لا معنى لهكون الفعل خللاً إلا قول الله تعالى : رفعت الحرج عن فاعله لحكم الله تعالى هو هذا القول وهو متعلق بفعل للعبد ولا يلزم من كون القول متعلقاً بشيء أن يكون صفة لذلك الشيء فإنما إذا قلنا شريك الباري معدوم كان هذا القول الوجودي متعلقاً بشريك الإله وهو معدوم فلو كان صفة له لكان شريك الإله متصفاً بصفة وجودية وهو محال لأن ثبوت الصفة فرع عن ثبوت الموصوف وإلى هذا أشار بقوله والحكم متعلق الخ وأما قولهم في الدليل الثالث إن الحكم الشرعي يكون معللاً بفعل العبد كقولنا حلت بالنكاح ويلزم من حدوث العلة حدوث المعلول فلا نسلم أن النكاح والطلاق والبيع والإجارة وغير ذلك من أفعال العباد على الأحكام الشرعية بل معارف لها إذ المراد من العلة في الشرعيات إنما هو المعارف للحكم ويجوز أن يكون الحادث معروفاً للقديم كما أن العالم معرف للصانع سبحانه وتعالى لأننا نستدل على وجوده به والعالم بفتح اللام هو الخلق والجمع العوالم قاله الجوهرى وإلى هذا أشار بقوله والنكاح والطلاق ( قوله والموجبية والممانعية أدل ) جواب عن الاعتراض الثاني وهو قولهم إن هذا الحد غير جامع لأنه قد خرج منه هذه الأحكام التي لا اقتضاء فيها ولا تخيير فقال لانسلم أن الموجبية والممانعية من الأحكام بل من العلامات على الأحكام لأن الله تعالى جعل زوال الشمس علامة على وجوب الظهر ووجود النجاسة علامة على بطلان الصلاة والبيع وإن سلمنا أنهما

الخطاب للقسمين وهو الفارق بين التريدين<sup>(١)</sup> وعن العاشر بأن معنى حجية الأدلة المذكورة وجوب العمل بمقتضاها فيندرج في الاقتضاء الضمني ثم بعد ما قدم بيان نفس الحكم لتقدمه طبعاً شرع في تقسيمه فقال :

(١) يريد رحمه الله أن التريد في أقسام الحدود باشتغال الحد على جنس صالح لحدين بضميمة أحد فصلين يبين أحدهما الآخر لا ضرر فيه إذ القصد في ذلك الاختصار وذكر الضمير وإن عاد على لفظة مراعاة للخبر .

من الأحكام فليس خارجين من الحد لأنه لا معنى لكون الزوال موجباً إلا طلب فعل للصلاة ولا معنى لكون النجاسة مانعة إلا طلب الترك ولا نسلم أيضاً أن الصحة والبطلان خارجان عن الحد فإن المعنى بالصحة لإباحة الانتفاع والمعنى بالبطلان حرمة فاندرجا في قولنا بالاقتضاء أو التخيير وإنما عبر في السؤال بالفساد وفي الجواب بالبطلان اعلاماً بالترادف . واعلم أن في موجبية الدلوك ثلاثة أمور أحدها وجوب الظهر ولا اشكال في أنه من الأحكام والثاني نفس الدلوك وهو زوال الشمس وليس حكماً بلانزاع بل علامة عليه والثالث كون الزوال موجباً وهو ما أورده المعتزلة ولهذا عبروا عنه بالموجبية واستدلوا على كونه حكماً بكونه مستفاداً من الشرع وأنه لا معنى للشرع إلا ذلك وإذا كان كذلك فكيف يحسن الجواب بأنه علامة على الحكم إنما العلامة هو نفس الزوال وكذلك للقول في المانعية وأما دعواه أن المعنى بهما اقتضاء الفعل والترك فمنوع أيضاً لأن الموجبية غير الوجوب والممانعية غير المنع قطعاً كما بيناه وأما دعواه أن الصحة هي الإباحة أفيفتض بالمبيع إذا كان الخيار فيه للبائع فإنه صحيح ولا يباح للبشترى الانتفاع به وأيضاً يقال له صحة العبادات داخلة في أي الأحكام الخمس فالصواب ما سلكه ابن الحاجب وهو زيادة قيد آخر في الحد وهو الوضع فيقال بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع قوله ( والترديد في أقسام المحدود لافي الحد ) جواب عن الاعتراض الثالث وهو قولهم إن في الحد صيغة أو هي للشك فقال لا نسلم وقوع الشك في الحد لأن أو ههنا ليست للشك بل هي لأقسام محدود وهو الحكم كما تقول للكلمة اسم أو فعل أو حرف يدل عليه تعبيركم بالترديد لا بالتردد فإن قولنا تردد في الشيء تردداً يستدعي الشك فيه بخلاف ردد بين الشيئين تردداً فإنه لا يستلزم لصحة استعماله في التقسيم وفي تعبير المصنف نظر لأنه ان معنى بالترديد ما قلناه فهو واقع في أجزاء الحد ضرورة فكيف يقول لافي الحد وان عني به الشك فهو منتف عن أقسامه قطعاً ولو اقتصر على قوله والترديد في أقسام المحدود لاستقام وقد يجاب عن هذا بأن يقال المراد بالترديد للتقسيم كما قلناه ولا نسلم أنه واقع في الحد وذلك لأن الترديد إنما هو في أحدهما معيئاً وأحدهما معيئاً أخص من أحدهما مطلقاً فيكون غيره . وأحدهما مطلقاً هو المعتبر في الحد ولم يقع فيه ترديد فلا ترديد في الحد إنما الترديد في الاقتضاء والتخيير اللذين هما من أقسام المحدود الذي هو الحكم وإلى هذا أشار في المحصول فإنه أجاب عن أصل السؤال بقوله قلنا مرادنا أن كل ما وقع على أحد هذه الوجوه كان حكماً قال ( الفصل الثاني في تقسيماته

---

( الفصل الثاني في تقسيماته ) وهي ستة لأن للتقسيم إما للحكم أو لمعلقه وهو الفعل بحيث يستلزم تقسيم الحكم \* الاول اما بالذاتيات أو بالعوارض وإذا إما بحيث لا يتداخل الأقسام

الأول - الخطابُ إن اقتضى الوجودَ ومنعَ النقيض فوجوبٌ وإن لم يمنعَ فندبٌ وإن اقتضى التَّركَ ومنعَ النقيضِ فحرمةٌ وإلاَّ فكراهةٌ وإن خيرَ فإباحةٌ) أقول لما فرغ من تعريف الحكم شرع في تقسيماته وهو ينقسم باعتبارات مختلفة إلى تقسيمات ستة الأول باعتبار الفصول التي صيرت أقساماً أنواعاً خمسة فقوله في تقسيمه أى في تقسيم الحكم ثم إنه لما قدم أن الحكم هو خطاب الله تعالى الخ صح التقسيم في الخطاب وإن كلامه في تقسيم الحكم وقرن الخطاب بالآلف واللام لإفادة المعمود السابق وهو خطاب الله تعالى وحاصله أن خطاب الله تعالى قد يكون فيه اقتضاء وقد يكون فيه تحييز كما تقدم فإن اقتضى شيئاً نظر إن اقتضى وجود الفعل ومنع من نقيضه وهو الترك فإنه الوجوب وإن اقتضى الوجود ولم يمنع من الترك فهو الندب وإن اقتضى ترك الفعل ومنع من نقيضه وهو الإتيان به فهو الحرمة وإن اقتضى الترك لكن لم يمنع من الإتيان به فهو الكراهة وإن كان الخطاب لا يقتضى شيئاً بل خيرنا بين الإتيان والترك فهو الإباحة وهذا التقسيم يعلم منه الحدود فالإيجاب مثلاً طلب الفعل مع

أولاً والثاني أما بحسب الحكم المتعلق به أو الغاية أو الزمان وهذا التقسيم لا يمكن بحسب الغايات لما ثبت من أن ذات الفعل بدون تعلق الخطاب به لا تتنوع شرعاً بناء على نفي قاعدة الحسن والقبح العقليين ولا بحسب الفاعل لأن الفاعل في الحقيقة ليس إلا الله ولا بالمكان إذ لا دخل لاختلافه في اختلاف الأفعال إلا في قليل فاذا التقسيمات ستة الأول مما ذكرنا هو الأول في الكتاب والثاني السادس فيه والثالث هو الثالث فيه والرابع الثاني والخامس الرابع والسادس الخامس ورتبها المصنف على خلاف ما ذكرنا بتقديم البعض على ما يناسب تأخير عنه في ذاته كما فعله التقسيم (الأول) في الخطاب تقسيمه إلى الوجوب والندب والحرمة والكراهة والإباحة (الخطاب) المتعلق أحد التعلقين إما أن يقتضى وجود الفعل أو الترك أو لا بل يخير فيهما والأول إما أن يمنع من النقيض وهو الترك أولاً فهو (إن اقتضى الوجود ومنع النقيض فوجوب وإن لم يمنع) النقيض (فندب) (و) الثاني إما أن يمنع من النقيض وهو الفعل أولاً فهو (إن اقتضى الترك ومنع النقيض فحرمة وإلا فكراهة) والثالث هو الإباحة وإليه أشار بقوله (وإن خير فإباحة) فإن قلت أن أريد بالترك كف النفس عن الفعل لم يكن نقيضاً للفعل لارتفاعهما عند عدم الفاعل ولو سلم تدخل الحرمة في الوجوب لوجود اقتضاء الفعل فيه وهو الكف مع منع النقيض وهو ترك الكف وإن أريد عدم الفعل لم يجوز تعلق الخطاب لأنه غير مقدور قلنا المراد الأول وإطلاق نقيض الفعل عليه لإستلزامه عدم الفعل الذي هو نقيضه والجواب عن قوله ولو سلم الخ أن المراد في الوجوب الفعل الغير الكف بقرينة وقوعه في مقابلة

المنع من الترك وأمثلة الباقي لا تخفى وهو تقسيم محدد لإيراد عليه لكن تعبير المصنف بالجوب والحرمة لا يستقيم بل الصواب الإيجاب والتحریم لأن الحكم الشرعى هو خطاب الله تعالى كما تقدم والخطاب إنما يصدق على الإيجاب والتحریم لا على الجوب والحرمة لأنهما مصدر وجب وحرم والإيجاب والتحریم مصدران لا وجب وحرم بتشديد الراء فدلول خاطبنا الله تعالى بالصلاة مثلاً هو أوجبها علينا وليس مدلوله وجبت نعم إذا أوجبها فقد وجبت وجوباً قال : ( ويرسم الواجب بأنه الذى يُذمُّ شرعاً تاركه قصداً

الترك الذى هو الكف أو المراد الثانى وهو عدم الفعل وتعلق الخطاب باعتبار مقدورية ما يستلزمه وهو الكف وهذا كما قيل من أن التكليف بالإيمان وهو التصديق مع كونه قسماً من العلم الذى هو من مقولة الكيف لا الفعل إنما صح باعتبار اختيارية مقدماته كصرف القوة واستعمال الفكر ورفع الموانع فى تحصيل تلك الكيفية فان قلت ان أريد الفعل الغير الكف يلزم أن لا يكون الجوب المستفاد من كف نفسك وجوباً إذ هو ليس اقتضاء فعل غير كف بل يكون حرمة لأنه اقتضاء كف قلنا قيد الحيثية معتبر وان حذف لظهوره فالمنفى الجوب اقتضاء من حيث تعلقه بالفعل والحرمة من حيث تعلقه بالكف عن الفعل فككف إيجاب من حيث التعلق بالكف تحريم من حيث التعلق بالفعل المكفوف عنه وحيث أنه لا حاجة لنا ابتداء إلى تقييد الفعل بغير الكف إذ لا يصدق على الحرمة أنه اقتضاء فعل من حيث تعلقه بهذا الفعل إذ هو اقتضاء كف لا من حيث تعلقه به بل من حيث التعلق بالمكفوف عنه ( ويرسم الواجب بأنه الذى يذم شرعاً تاركه ) من حيث إنه تركه فخرج منه المندوب والحرام والمكروه والمباح لأن تاركها وإن ذم عند ترك الفرض لكن من حيث ترك الفرض لا تركها والمراد بالذم شرعاً نص الشارع به أو بدليله بناء على أن لا حكم للعقل فى الشرعيات وقوله ( قصداً ) أى من غير عذر لئلا يخرج متروك النائم والناسى فانهما وإن لم يذما شرعاً لعدم القصد لكن إذا تركا قصداً يذمان وهذا ما قال المراغى ثم قال وفيه نظر لأن المصنف صرح أى فى التقسيم الخامس بأنه ليس بواجب ولو سلم الجوب فلا حاجة إلى هذا أيضاً لأنه يذم تاركه بوجه ما هو ما إذا تذكره ولم يأت به أجاب الفري عن الاول بأن المراد بالواجب ههنا ما انعقد سبب وجوبه . وجب الاداء أو لالعذر . يظمر الاثر فى حق القضاء بزواله وعن الثانى بأن المراد الذم بترك هذا الواجب والمتذكر التارك للقضاء إنما يذم لتركه القضاء فلا يذم الناسى ونحوه بالترك بوجه من الوجوه . أقول الاول يشير إلى جواز انفصال نفس الجوب عن وجوب الاداء بمعنى أنه يجب عليه فى الوقت أن يفعل بعد زوال العذر وهو خلاف ما ينقل عن الشافعى من أن الجوب فى البدن

عين وجوب الأداء وهما متلازمان اللهم إلا أن يكون في ثبوت هذا النقل عن الشافعي ضعف أو يكون مختار أصحابه خلاف ذلك صرح به الفاضل في التلويح والثاني يدفع بأن الواجب على ما ذكر هو الثابت في الذمة وفعله بطريقين إما في الوقت وهو الأداء أو خارجه بعد فوات الوقت وهو القضاء فهو شيء واحد والاختلاف باعتبار اختلاف الوقت ففعله قضاء بعد تركه أداء تركه في أكمله فيندم لذلك وأما تسمية القضاء بمثل الواجب فالمراد مشل الواجب الأداء وهو أخص من الواجب بالمعنى الذى ذكره فالأقرب أن يقال المفهوم أن الترك من حيث هو سبب الذم بناء على أن تعليق الحكم بالمشقة دليل عليه مأخذ الاشتقاق فيلزم سببية ترك الناسى إذا للذم وإن فعل قضاء لأن القضاء من حيث هو لا ينفى الترك السابق كما في التارك المتمتع فاحتيج إلى قوله قصدا لا يقال المراد الترك عمداً أو أداء وقضاء بناء على انصراف المطلق الكامل لانا نقول الاكتفاء بمثل هذا لا يناسب للتعريفات وقال الخنجي قوله قصد أليخرج متروك النائم فانه غير واجب قال الفنزى هو ما دخل فيما يذم تاركه حتى يحتز عنه يعنى أنه على تقدير عدم الوجوب لا يصدق عليه أنه يذم تاركه فلا حاجة إلى الإحتراز فان قلت متروكة ما يذم تاركه في الجملة أى على تقدير القصد قلنا المراد متروكة من حيث انه نائم لأن عدم وجوبه من هذه الحيثية قال الجاربردى رداً على الخنجي إن التركيب لا يفيد ما ذكره أقول معناه أن حاصل التعريف على هذا أن الواجب ما يذم شرعا تاركه على تقدير القصد وهو يصدق على متروك النائم فيلزم دخوله في التعريف لاخروجه قوله (مطلقاً) أى تاركاً له في جميع أوقاته في الواجب الموسع ولبدله أيضاً في التخير ومع جميع المسكفين في الواجب على الكفاية فهذا القيد لدخول هذه الأشياء في التعريف كذا قيل قال المراعى لا حاجة إلى هذا القيد لأن مؤخر الظاهر من أول الوقت مع الإتيان به في آخره ليس بتارك الواجب الذى هو الظاهر وكذا تارك إحدى الحصص على التعيين الآتى ببدلها ليس بتارك للواجب أعنى أحدها مطلقاً وكذلك تارك ما هو على الكفاية كصلاة الجنازة إذا أداها غيره إذ لا يقال إنه تارك لما هو واجب عليه خصوصاً عند المصنف إذ هي ليست بواجبة عليه بعينه عنده . قال الفنزى المراد دخوله في التعريف المقضى من الموسع أول الوقت والخصلة المختارة فعلا من الحصول وما أداه البعض مما هو على الكفاية فانها واجبة مع أنه لا يصدق عليها أنه يذم تاركها لأن المقضى أول الوقت في الموسع لو ترك ولم يؤد حينئذ لم يذم التارك وكذا في الآخرين أقول إن أراد بقوله لو ترك الخ أنه لم يأت به آخر الوقت أيضاً من غير عذر فلا نسلم أنه لا يذم التارك وإن أراد ذلك مع الإتيان به حينئذ فلا نسلم تحقق ترك الواجب

وِيرَادْفُهُ الْفَرْضُ وَقَالَتِ الْحَنَفِيَّةُ : الْفَرْضُ مَا ثَبَتَ بِقَطْعِيٍّ  
وَالْوَاجِبُ بظَنِّيٍّ ) أقول المرفقات للمساهية خمسة الحُد التام والحُد الناقص  
والرسم التام والرسم الناقص وتبديل لفظ بلفظ أشهر منه فالحد التام هو التعريف  
بالجنس والفصل كقولنا في الإنسان أنه الحيوان الناطق والحد الناقص كالتعريف  
بالفصل وحده كقولنا الناطق والرسم التام هو التعريف بالجنس والخاصة كقولنا  
الإنسان حيوان ضاحك أو كاتب فالضحك معنى خاص بالإنسان لا يشاركه فيه غيره  
والرسم الناقص كالتعريف بالخاصة وحدها كقولك الإنسان ضاحك والتبديل باللفظ الأشهر  
كقولنا البر هو القمح إذا علمت ذلك فالاحكام الخمسة لها حدود ورسوم فالتقسيم السابق  
ذكره المصنف لمعرفة حدودها كما تقدمت الإشارة إليه ثم شرع الآن في التعريف بالخواص  
فلذلك قال ويرسم لكنه لم يرسم نفس الاحكام بل رسم الافعال التي تعلق بها هذه الاحكام  
فان الفعل الذي تعلق به الوجوب هو الواجب والذي تعلق به الندب هو المندوب والذي  
تعلق به التحريم هو الحرام والذي تعلق به المكراهة هو المكروه والذي تعلق به الإباحة  
هو المباح وهذا الرسم نقله في المحصول عن اختيار القاضي أبي بكر ولم يصرح فيه باختياره  
نعم صرح بذلك في المنتخب فقال أنه الصحيح من الرسوم لكن فيه تغيير ستعرفه فقوله الذي  
يذم أى الفعل الذى يذم فالفعل جنس للخمسة وقوله يذم احتراز به عن المندوب والمكروه

وعلى هذا الأخيران ولا يجدى في ذلك التخصيص بالمؤدى من الأنواع الثلاثة على  
مالا يخفى والأقرب أن مؤدى الموسع في آخر الوقت قد يطلق عليه تارك الواجب أول  
الوقت بمعنى المؤخر عنه وإن لم يطلق بمعنى الممتنع عن الأداء حين وجوبه عليه  
وكذا على الآتى بخصلة دون أخرى بمعنى أنه لم يفعل ما هو من أفراد الواجب وعلى  
الأخير بمعنى أنه تارك ما هو واجب على ماصدق عليه مع أن واحدا منهم لا يذم ولما كان  
مظنة أن يحمل الترك على هذا المعنى ويخرج هذه الواجبات قيد بقوله مطلقا لاندراجها الا  
أن استفادة المعنى المذكور من قوله مطلقا لا يخلو من تكلف ( ويرادفه ) أى الواجب  
( الفرض ) وقالت الحنفية الفرض ما ذكر مع أنه ( ثبت بقطعي ) من  
الدليل كالقراءة في الصلاة الثابتة بالكتاب ( والواجب ) ما ذكر مع أنه ثبت ( بظني )  
منه كالوتر الثابت بخبر الواحد وحكم الأول للزوم علما وتصديقا وعملا فيكفر الجاحد ويفسق  
التارك بلا عذر وحكم الثانى للزوم عملا لا تصديقا فلا يكفر الجاحد ويفسق التارك مستخفا بأخبار  
الآحاد لا متأولا وقد يطلقون الواجب على ما يعمهما ولذا يقولون الحجب واجب . قال أبو زيد  
الفرض التقدير لغة والمقطوع معلوم تقديره علينا فيسمى الفرض دون المظنون فإنه ساقط

والمباح لأنه لازم فيها قال في المحصول تبعاً للغزالي في المستصفى وهو خير من قولنا يعاقب تاركه لجواز العفو ومن قولنا يتوعد بالعقاب على تركه لأن الخلف في خبره محال فيلزم أن لا يوجد العفو ومن قولنا ما يخاف العقاب على تركه لأن المشكوك في وجوبه غير واجب مع وجود الخوف والمراد بقولنا يذم تاركه أن يرد في كتاب الله تعالى أو في سنة رسوله أو إجماع الأمة ما يدل على أنه بجالة لو تركه لكان مستقصاً ومعلومًا بحيث يفتى الاستنقاص واللام إلى حد يصلح لترتب العقاب وقوله شرعاً قال في المحصول هو إشارة إلى أن الذم عندنا لا يثبت إلا بالشرع على خلاف ما قاله المعتزلة وقوله تاركه احتراز عن الحرام فإنه يذم شرعاً فاعله وقوله قصداً فيه تقريران موقوفان على مقدمة وهي أن هذا التعريف إنما هو بالحيثية أي هو الذي بحيث لو ترك لذم تاركه إذ لو لم يكن قيد الحيثية لاقتضي أن كل واجب لابد من حصول الذم على تركه وحصول الذم على تركه موقوف على تركه فيلزم من ذلك أن الترك لابد منه وهو باطل إذا عرفت ذلك فأحد التقريرين أنه إنما أتى بالقصد لأنه شرط لصديق هذه الحيثية إذ التارك لا على سبيل القصد لا يذم والثاني أنه احتراز به عما إذا مضى من الوقت مقدار يتمكن فيه من إيقاع الصلاة ثم تركها بنوم أو نسيان أو موت فإن هذه الصلاة واجبة لأن الصلاة تجب عندنا بأول الوقت وجوباً موسعاً بشرط الإمكان كما سيأتي في الواجب الموسع وقد تمكن ومع ذلك لم يذم شرعاً تاركها لأنه ما تركها قصداً فأتى بهذا القيد لإدخال هذا الواجب في الحدويصير به جامعاً ولا ذكر له في المحصول والمنتخب ولا في التحصيل والحاصل وقوله مطلقاً فيه أيضاً تقريران موقوفان أيضاً على مقدمة وهي أن الإيجاب باعتبار الفاعل قد يكون على الكفاية كالجنائز وقد يكون على العين كالصلوات الخمس وباعتبار المفعول قد يكون مخيراً كتحصيل الكفارة وقد يكون محتماً كالصلاة أيضاً وباعتبار الوقت المفعول فيه قد يكون موسعاً كالصلاة وقد يكون مضيقاً كالصوم فإذا ترك الصلاة في أول وقتها صدق أنه ترك واجباً إذ الصلاة تجب بأول الوقت ومع ذلك لا يذم عليها إذا أتى بها في أثناء الوقت ويذم إذا أخرجهما عن جميع الوقت وإذا ترك إحدى خصال الكفارة فقد ترك ما يصدق عليه أنه واجب مع أنه لازم فيه إذا أتى بغيره وإذا ترك صلاة الجنائز فقد ترك

---

علينا بحسب الظن نخص باسم الواجب من الوجوب بمعنى السقوط كما في قوله تعالى فإذا وجبت جنوبها أي سقطت <sup>(١)</sup> قال الامام الغرض المقدّر قطعاً أو ظناً والواجب الساقط

(١) المراد من سقوط جوانب الإبل تحقق موتها والجمع في مقابلة الجمع وإلا فالساقط من البعير جنب واحد.



ما هو واجب عليه لأن فرض الكفاية يتعلق بالجميع ولا يذم عليه إذا فعله غيره بخلاف تارك إحدى الصلوات الخمس فإنه مذموم سواء وافقه غيره أم لا إذا عرف ذلك فنعو إلى ذكر التقريرين أحدهما أن قوله مطلقاً عائد إلى الذم وذلك لأنه قد تلخص أن الذم على الواجب الموسع والواجب الخير والواجب على الكفاية من وجه دون وجه والذم على الواجب المضيق والمحكم والواجب على العين من كل وجه فلذلك قال مطلقاً أي سواء كان الذم من بعض الوجوه أو من كلها فلو لم يذكر ذلك لقليل له من ترك صلاة الجنازة مثلاً لا تيان غيره بها فقد ترك واجباً عليه مع أنه لا يذم أو يقال له الآتي بها آت بالواجب مع أنه لو تركه لم يذم وأنت قد قلت أن الواجب ما يذم تاركه فلما ذكر هذا القيد اندفع الاعتراض لأنه وإن كان لا يذم عليه من هذا الوجه فيذم عليه من وجه آخر وهو ما إذا تركه هو وغيره وبه صار الحد جامعاً للواجب الموسع والواجب الخير والواجب على الكفاية وعبر عنه الإمام في الحصول والمنتخب بقوله على بعض الوجوه وتبعه صاحب التحصيل لكن صاحب الحاصل أبدله بقوله مطلقاً تبعه المصنف وهو أحسن من عبارة الإمام لأن القيود لا بد أن تخرج أضدادها فالتقييد بالبعض يخرج ما يذم تاركه من كل وجه فيلزم أن يخرج من الحد أكثر الواجبات وهي المضيق والمحممة وفروض الأعيان لا جرم أن في بعض مقطوعاً كان أو مظنوناً فالتخصيص تحكم قال الفري وفيه نظر إذ المظنون لما لم يعلم تقديره علينا كيف يقال أنه فرض أي مقدر علينا والمقطوع لما كان معلوم التقدير كيف يقال أنه ساقط علينا أقول الحكم بأنه مقدر علينا لا يتوقف على القطع بل يكفي فيه الظن وكون الشيء معلوم التقدير لا ينافي السقوط علينا بمعنى النسخ ولو على بعض الوجوه بزيادة ولو • الثاني أن مطلقاً عائد إلى الترك والتقدير تركاً مطلقاً ليدخل الخير والموسع وفرض الكفاية فإنه إذا ترك فرض الكفاية لا يأثم وإن صدق أنه ترك واجباً وكذلك الآتي به آت بالواجب مع أنه لو تركه لم يأثم وإنما يأثم إذا حصل الترك المطلق أي منه ومن غيره وهكذا في الواجب الخير والموسع ودخل فيه أيضاً الواجب المحكم والمضيق وفروض العين لأن كل ما ذم الشخص عليه إذا تركه وحده ذم عليه أيضاً إذا تركه هو وغيره ( قوله ويراد به الفرض ) أي الفرض واجب عندنا

أن لا اختيار لنا في ثبوته علينا وأجاب الحنفية عن قول الإمام بأن الفرض التقدير والوجوب السقوط والاضطراب • والقطع في الأول دون الثاني والشبهة والاضطراب بالعكس إلا أن أبا زيد لم يذكر القطع في الأول والاضطراب في الثاني لشبهة ذلك وأنه عليه بترتيب التسمية بالفرض على العلم قطعاً وبالواجب على السقوط علينا بالشبهة وهذا مع كونه لم يلاق تقرير مراد أبي زيد مردود بأن معنى الوجوب الثبوت والذي بمعنى السقوط

مترادفان وقالت الحنفية إن ثبت التكليف بدليل قطعى مثل الكتاب والسنة المتواترة فهو الفرض كالصلوات الخمس وإن ثبت بدليل ظنى كخبر الواحد والقياس فهو الواجب ومثلهما بالوتر على قاعدتهم فإن ادعوا أن التفرقة شرعية أو اغوية فليس فى اللغة ولا فى الشرع ما يقتضيه وإن كانت إصلاحية فلا مشاحة فى الاصطلاح قال فى الحاصل والنزاع لفظى قال والمندوب ما يُمحمدُ فاعله ولا يُذمُّ تاركه ويُسمى سنةً ونافلةً) أقول المندوب فى اللغة هو المدعو إليه قال الجوهري يقال ندبه لأمر فاندب له أى دعاه له فأجاب قال الشاعر :

لا يسألون أخام حين يندبهم للنائبات على ما قال برهانا

فسمى النفل بذلك لدعاء الشرع إليه وأصله المندوب إليه ثم توسع فيه بحذف حرف الجر فاستكن الضمير وفى الاصطلاح ما قاله المصنف قوله : ( ما يُمحمدُ فاعله ) أى الفعل الذى يمدح فاعله فالفعل جنس وقوله : يمدح خرج به المباح فانه لا يمدح فيه ولا ذم وقوله : فاعله خرج به الحرام والمكروه فانه يمدح تاركهما والمراد بالفعل هنا هو الصادر من الشخص ليعم الفعل المعروف والقول نفسانياً كان أو لسانياً فتدخل الأذكار القلبية واللسانية وغيرها من المندوبات والا يكون الحد غير جامع وقوله : ولا يذم تاركه خرج به الواجب فان تاركه يذم فان قيل : فرض الكفاية يمدح فاعله ولا يذم تاركه مع أنه فرض

الوجبة وبمعنى الاضطراب الوجيب يشهد به كتب اللغة <sup>(١)</sup> وكلامنا فى المشتق من الوجوب مع أن هذا مجرد اصطلاح فلا معنى للاحتجاج كذا أفاد الفاضل ( والمندوب ما يُمحمدُ فاعله ) فخرج الحرام والمكروه والمباح ويقول : ( ولا يذمُّ تاركه ) الواجب قال الفهرى لا بد من قوله : قصداً مطلقاً لإخراج متروك الناسى كالظهر مثلاً والأنواع الثلاثة للواجب والجواب أن هذا نقيض لقولنا يذم تاركه أى بمعنى الإطلاق العام أى فى الجملة فنقيضه وهو السلب الدائم أنه لا يذم تاركه دائماً فى شيء من الأوقات فيخرج المذكورات لأن تارك شيء منها يذم فى الجملة كما عرفت قال المراعى : يصدق التعريف على فعل الله الجواب أن المراد بالموصول فى التعريفات فعل المكلف إذ الكلام فى الفعل المتعلق به الخطاب أحد التعلقين ( و ) المندوب ( يسمى سنة ) وهى لغة الطريقة والعادة واصطلاحاً العبادة النافلة أى الزائدة على الفرض ولذا قال : ( ونافلة ) عطف تفسير فالانفاظ

(١) فى القاموس وجب الحائط وجبة سقط ووجب القلب وجباً خفوق وعلى هذا فوجبت فى الآية السالفة مأخوذ من الوجبة .

ولهذا احتجنا إلى إدخاله في حد الواجب كما تقدم وكان ينبغي أن يقول مطلقا وكذلك أيضا خصال الكفارة والواجب الموسع قلنا قوله ولا يذم كاف لأنه للعموم لكونه نكرة في سياق النفي إذا أفعال كلها نكرات نعم يدخل في الحد فعل الله تعالى مع أنه ليس مندوبا إلا أن يقال يحمل الفعل على فعل المكلف وهو عناية في الحد ويسمى المندوب سنة ونافلة قال في المحصول ويسمى أيضا مستحبا وتطوعا ومرغبا فيه واحسانا ومنهم من يبدل هذا بقوله حسنا قال : (والحرام : ما يذم شرعا فاعله

ثلاثة حيثئذ مترادفة ونوقض التعريف بأن الأذان سنة ولو أصر أهل بلدة على تركه يذمونه وأجيب بأن المراد ذم التارك من حيث أنه تارك والذم هنا للاستهانة وعند الحنفية السنة هي الطريقة المسلوكة في الدين يطالب بإقامتها بلا افتراض ووجوب وقسموها إلى الزوايد كسير النبي عليه السلام في اللباس والقيام والجلوس وسنن الهدى كالأذان والاقامة ونحوها وأوجبوا على ترك الثانية الاساءة والكرهية دون الأولى والنفل ما يثاب فاعله ولا يذم تاركه ولم يصير طريقة مسلوكة في الدين فهو دون سنن الزوائد ولا يخفى ما بين الإصطلاحين من التفاوت <sup>(١)</sup> (والحرام : ما يذم شرعا فاعله) وخروج الواجب والمندوب والمكروه والمباح عنه ظاهر وهنا إشكالات الأول المكروه كراهة التحريم وهو ما كان تركه أولى مع المنع من الفعل بظني مما يذم فاعله ويعاقب الجواب أنه حرام على اصطلاحهم <sup>(٢)</sup> الثاني أنه يصدق على ترك المندوب كما في ترك أهل بلدة الأذان مثلا فيلزم كون ترك المندوب حراما والجواب أن الحرمة من حيث الإصرار والاستهانة لا من مجرد الترك الثالث أن

<sup>(١)</sup> النفل ماورد به دليل نذب عموما أو خصوصا ولم يواظب عليه النبي صلى الله عليه وسلم بخلاف سنن الزوائد فانها ما واطب عليها النبي صلى الله عليه وسلم حتى صارت عادة له ولم يتركها إلا أحيانا غير أنه لما لم تكن من مكملات الدين وشعائره سميت بسنة الزوائد بخلاف سنة الهدى وهي السنن المؤكدة القريبة من الواجب التي يضل تاركها لاستخفافه بالدين والتفاوت بين الاصطلاحين يظهر في المندوب والمستحب فأنه نفل لاسنة عند الحنفية القائلين بالتفاوت لا عند غيرهم كالشافعية نعم أطلق الحنفية النفل على ما يشمل السنن الرواتب كما في قولهم باب الوتر النوافل وفيه من السنن الرواتب ما فيه .

<sup>(٢)</sup> هكذا في النسخ وانكن المذكور في كتب الحنفية أن المكروه تحريما ما كان المنع من الفعل بظني مما يذم فاعله ويعاقب والمكروه تنزيها ما كان تركه أولى من فعله وإطلاق الحرام على المكروه تحريما إنما هو اصطلاح لحد ويسميه بالحرام الظني .

والمكروه ما يمدح تاركه ولا يذم فاعله والمباح ما لا يتعلّق بفعله وتركه مدح ولا ذم ) أقول المراد بقوله ما يذم أى الفعل الذى يذم فالفعل جنس للأحكام الخمسة وقوله : يذم احتراز به عن المكروه والمندوب والمباح فانه لازم فيها وقوله : شرعا إشارة إلى أن الذم لا يكون إلا بالشرع على خلاف ما قاله المعتزلة وقوله : فاعله احتراز به عن الواجب فانه يذم تاركه والمراد بالفعل هو الشيء الصادر من الشخص والفاعل هو المصدر له ليعم الغيبة والنيمة وغيرهما من الأقوال المحرمة ، وكذلك الحقد والحسد وغيرهما من الأعمال القلبية ولك أن تقول : هذا الحد يرد عليه الحرام المخير عند من يقول به وهم الاشاعة كما نقله عنهم الآمدى وغيره فينبغى أن يقول : مطلقاً كما قاله فى حد الواجب قال فى المحصول : ويسمى الحرام أيضاً موصية وذنباً وقبيحاً ومزجوراً عنه ومتوعداً عليه أى من الشرع وقوله : ( والمكروه ما يمدح تاركه ) أى فعل يمدح تاركه ، فالفعل جنس للأحكام الخمسة ( قوله يمدح ) خرج به المباح فانه لا مدح فيه ( قوله تاركه ) خرج به الواجب والمندوب ( قوله ولا يذم فاعله ) خرج به الحرام ، وأما المباح

الميتة ، والخمر ، والامهات حرام بالنص وليست بأفعال للمكلفين ، فلا يصدق أن فاعلها يذم الجواب أنه من قبيل الحذف أو على الجواز باطلاق المحل على الحال أى أكل الميتة ، وشرب الخمر ، ونكاح الامهات حرام . وإضافة الحرمة إلى العين مبينة على ثبوت الحرمة لمعنى فى عينها بخلاف ما ثبتت الحرمة لذلك إذ لا يقال حرمت شاة الغنير ، إذ الحرمة هنا لاحترام المالك ، كذا فى الأسرار . واختار البعض أن هذا الاطلاق بطريق الحقيقة ، إذ الحرام مشترك بين الفعل الممنوع شرعا ، والمحل الخالى عن عملية الفعل شرعا ، والحرمة فى الأول تضاهى منع الرجل عن شرب الماء . والثانى : إراقته لئلا يشرب وعلى هذا يكون التعريف للحرام بالمعنى الأول ، فلا يضر عدم صدقه على الثانى : ( والمكروه ما يمدح تاركه ) فخرج الواجب والمندوب والمباح بقوله : ( ولا يذم فاعله ) الحرام ثم المختار أن المكروه منهى عنه كما أن المندوب مأثور به خلافا للكرهى . وأبى بكر الرازى ولا نزاع فى تعلق صفة النهى والأمر بهما وإنما النزاع فى إطلاق اسم المنهى عنه على الأول ، والمأثور به على الثانى وهذا مبنى على أن المركب من ( ن هـ ) حقيقة فى الحرمة أو لا قدر المشترك بينهما وبين الكراهة وأن المركب من ( أم ر ) للإيجاب أو للمشارك بينه وبين التدب ( والمباح : ما لا يتعلّق بفعله وتركه مدح ) فخرج الواجب والمندوب ، والحرام والمكروه إذ بفعل الأولين يتعلّق المدح وبترك الآخرين . بمعنى كف النفس قال الله تعالى ونهى النفس عن الهوى وعلى هذا قيل قوله ( ولا ذم ) لا حاجة اليه أقول ويمكن أن يوجه بأن المفهوم من تعريف الواجب ليس إلا الخوف الذم بتاركه ومن تعريف

فهو في اللغة عبارة عن الموسع فيه وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف بقوله ما أى فعل وهو جنس للخمسة وقوله : لا يتعلق بفعله وتركه مدح ولا ذم خرج به الأربعة فإن كلا منها يتعلق بفعله أو تركه مدح ، أو ذم . فإن الواجب يتعلق بفعله المدح وتركه الذم ، والحرام عكسه والمندوب يتعلق بفعله المدح ولم يتعلق بتركه الذم ، والمكروه عكسه أى يتعلق بتركه المدح ولم يتعلق بفعله الذم وهذه الألفاظ الأربعة التي ذكرها المصنف وهي الفعل والترك والمدح والذم لا بد من كل واحد منها إلا الذم لأنه لو قال ما لا يتعلق بفعله مدح ولا ذم لكان يرد عليه المكروه فإن فعله لا مدح فيه ولا ذم ولو قال ما لا يتعلق بتركه مدح ولا ذم لكان يرد عليه المندوب ولو أتى بهما أيضاً ولكن حذف المدح فقال ما لا يتعلق بفعله وتركه ذم لكان يرد عليه المكروه والمندوب ، وأما الذم فإنه لو حذفه فقال ما لا يتعلق بفعله وتركه مدح لما كان يرد عليه شيء ، فهي إذن زيادة في الحد والحدود تصان عن الحشو والتطويل ، وأيضاً فقد تقدم أن هذه رسوم الأفعال التي تعلقت بها الأحكام الشرعية وتقدم أن تلك الأفعال هي أفعال المكلفين ، فيكون المباح قسمين من أفعال المكلفين ، وعلى هذا فأفعال غير المكلفين كالنائم والساهي ، ليست من المباح مع أن الحد صادق عليها فالحد إذن غير مانع ، وأيضاً فقد تعرض المصنف بقوله شرعاً في رسمى الواجب والحرام دون رسم المندوب والمكروه والمباح مع أن المدح على الفعل في المندوب وعلى الترك في المكروه لا يثبت عندنا إلا بالشرع وكذلك نفى المدح والذم عن المباح فالصواب ذكرها في الجميع كما فعله صاحب الحاصل والتحصيل نعم في المحصول كما في المنهاج إلا أنه أشار إليه في المندوب أيضاً وقد وقعت هنا أغلاط في عدة من الشروح المشهورة فاجتنبها قال في المحصول ويسمى

الحرام لخوف الذم بفعله وأما لخوف المدح بفعله في الأول وبتركه في الثاني فلا يفهم من التعريفين وإن كان كذلك في نفس الأمر لأن ما يذم تاركه شرعاً بحسب تجويز العقل أعم من أن يحمّد فاعله شرعاً أولاً وما يذم فاعله بالعكس فبقوله ما لا يتعلق بفعله وتركه مدح لا يخرجان وأما المندوب والمكروه ، فيخرجان بالأول إذا تعاق المدح والذم بالفعل والترك مصرح فيهما قال المراغى يدخل في التعريف فعل البهائم والجواب أن ما عبارة عن فعل المكلف كما مر ، وأجاب الجاربردى بأن ما عبارة عن الخطاب وفعل البهائم ليس بخطاب ، أقول هذا بناء على ما زعم من أن هذه الرسوم تعريفات للأحكام الخمسة ، وهو سهو كما صرح به الفزرى لظهور أن الواجب والمندوب وغيرهما الأفعال المتعلقة بها الأحكام لا أنفسها وحيث لا حاجة إلى اعتذار الخنجرى عما قيل : أن تعاريف الأحكام لما عرفت من التقسيم ، فالحاجة إلى التكرار بأن ذلك وإن لم لا أنه قصد نقل هذه الرسوم والمغايرة بالمفهوم للتعاريف المفهومة من التقسيم ، فإن قلت : فعلى هذا ما معنى

المباح أيضاً طلقاً وحللاً قال : ( الثاني - ما نُهيَ عنه شرعاً فقيحٌ وإلاّ خَسَنُ كالواجبِ والمندوبِ والمباحِ وفِعْلٍ غيرِ المُكَلَّفِ والمُعْتَزَلِ قالوا مَا

قولهم : فعل المباح ، وفعل الواجب وغيرهما ، قلنا : هو من اضافة العام إلى الخاص ، أو المراد بالمباح والواجب ونحوهما ما حصل بالكسب والإيقاع من الحركات والسكنات ، وإياه عني المتكلمون في قولهم أفعال العباد مخلوقة لله تعالى أولهم وبفعلها كسبها وإيقاعها التقسيم ( الثاني ) للحكم باعتبار تقسيم الفعل المتعلق به الحكم لاستلزام تقسيمه تقسيم الحكم وتقريره أن الفعل مطلقاً إن كان ( مانهى عنه شرعاً ) نهى تحريم أو تنزيه ( فقيح ) كالحرām والمكروه ( وإلا ) أى وان لم يكن مانهى عنه شرعاً ( فحسن كالواجب والمندوب والمباح وفعل غير المكلف ) لأن عدم النهى عنه شرعاً إما لعدم صلوحه لتعلق الاحكام به وهو المراد بفعل غير المكلف ، وذلك إما لتعاليه كفعل الله تعالى أو للنقصان كفعل الساهى والتائم والمجنون والطفل والبهيمة ، وإما لتعلق منافيات النهى به مع صلوحه لذلك كالمذكورات الثلاثة وجعل مطلق الفعل مقسماً مع أن الكلام فيما هو متعلق الحكم لأن الغرض تقسيم الحكم إلى ما يتعلق بالمنهى عنه وما لا يتعلق به ، وتقسيم الثالث إلى ما لا يتعلق أصلاً ببعض الأفعال أو يتعلق بغير المنهى عنه بناء على أن كمال تبين الأشياء بذكر المقابل ، فالحسن على ما ذكره كون الشيء غير منهى عنه شرعاً والتمتع كونه منهيّاً عنه وهذا أعم من تفسيرهما بكون الشيء متعلق المدح أو الذم عاجلاً ، والثواب أو العقاب آجلاً لخروج المباح وفعل غير المكلف عن الأول ، ومن تفسيرهما بكون للشيء ما مورأ به أو منهيّاً عنه ويخرج عن تعريف الحسن أيضاً ما خرج عنه بالتفسير السابق ثم هما قد يطلقان على كون الشيء ملائماً للطبع أو منافراً له كما في الخلاوة والمرارة وعلى كونه صفة كمال أو صفة نقصان كما للعلم والجهل والانزاع في ثبوتها يهذين التفسيرين مع قطع النظر عن الشرع ، وأما بالتفاسير السابقة فعند المعتزلة وكثير من أهل السنة قد يثبتان وعند الأشعرى وأتباعه لا فإن قلت كيف يتصور النزاع في أن المنهى عنه شرعاً بحسب الشرع قلنا : بمعنى أنه يمكن إدراك العقل قبل وروده <sup>(١)</sup> أن هذا الفعل يتعلق بتركه مدح وثواب في نظر الشارع ( والمعتزلة ) عرفوهما بأن ( قالوا ) القبيح ( ما )

(١) أى الشرع ومحصل هذا أنه لانزاع لاحد في أن ما نص عنه بحسب الشرع يكون منهيّاً عنه بحسبه فالجواب أن البعض ذهب إلى إمكان إدراك العقل الحسن لمكانا وقوعيا عادياً قبل ورود الشرع وذهب البعض إلى خلافه هكذا في منهيّات البدخشي .

الإنسَ لِلْقَادِرِ عَلَيْهِ الْعَالِمِ بِحَالِهِ أَنْ يَفْعَلَهُ وَمَا لَهُ أَنْ يَفْعَلَهُ وَرَبَّمَا قَالُوا  
الْوَاقِعُ عَلَى صِفَةٍ تُوجِبُ الذَّمَّ أَوْ الْمَدْحَ

أى الفعل الذى ( ليس للقادر عليه ) أى على ذلك الفعل ( العالم بحاله أن يفعله )  
أى لم يسكن من شأنه الإتيان به وهو يشمل الحرام والمكروه ( و ) الحسن ( ماله ) أى  
للقادر عليه العالم بحاله ( أن يفعله ) أى كان من شأنه ذلك وهو يشمل الواجب والمندوب  
والمباح وقيد بالعالم لأن ما للمكروه والمجنون أن يفعله قد لا يكون حسنا بل قبيحا فلو لم  
يقيد بذلك انتقض التعريفان جمعا ومنعا قال الفرى يلزم من تعريفهم كون الفعل الغير المقدور المحمول  
حاله غير حسن ولا قبيح لأنه اعتبر الفعل وتركه بالنسبة إلى القادر عليه العالم بحاله وأجاب الفاضل  
بأنه قبيح إذ ليس للقادر العالم بحاله فعله لعدم القدرة عليه أو العلم بحاله أقول المراد أن تولنا  
للقادر عليه العالم بحاله ليس له فعله صدقه تارة يكون بوجود القادر عليه العالم بحاله مع  
أنه لا يكون له أن يفعله وتارة بانتفاء الفاعل الموصوف أمابانتفاء كل من القدرة والعلم  
أو أحدهما أو يكون المعنى أن الفاعل الذى يصح عليه الاقتدار عليه والعلم بحاله ليس له  
فعله وإذا يصدق عند مالم يحصل القدرة والعلم إذ ليس له حيثئذ أن يفعله لعدمهما ولا يخفى  
ما فى الوجهين من التحمل والظاهر أن معناه أن ما هو بحيث لو كان مقدورا ومعلوما حاله  
للفاعل له أن يفعله وهذا مثل قولهم فى تعريف الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر  
أن المراد أن ما هو تعلق به العلم لزم منه كذا لا ما علم بالفعل وإلا خرج منه الدلائل الغير الملتفت  
إليها أصلا فعلى هذا أن كان الفعل الغير المقدور والمحمول حاله مما للفاعل أن يفعله على تقدير  
المقدورية والمعلومية لحسن وإلا فقيح فاندفع الاعتراض ولم يحتج إلى التزم القبح واعتراض  
البعض بأن ما ليس للقادر عليه أن يفعله قد يراد به قيام المانع الحسى أو النفرة الطبيعية  
مع انتفاءه مع القدرة فيلزم قبح الفعل المقدور الحسن عند تحقق أحدهما وكذا ما للقادر  
عليه أن يفعله قد يراد به عدم المانع الحسى أو الرغبة الطبيعية مع القدرة وانتفاءه فيلزم  
كون القبيح المقدور عند عدم الأول وتحقيق الثانى حسنا وأجيب بأن المراد ما لا يجوز  
له أن يفعله وما يجوز له ويلزم منه حسن المكروه تنزيها والأولى أن يقال التركيب ظاهر  
التفسير الذى ذكرنا وهو ما من شأنه وحقه أن لا يفعل أو يفعل فلا يرد الاعتراض السابق  
ولا كون المكروه تنزيها حسنا إذ ما من شأن العالم بحاله أن لا يفعله ( وربما  
قالوا ) أى المعتزلة ( الواقع على صفة توجب الذم أو المدح ) أى القبيح الفعل  
الواقع على صفة توجب الذم والحسن الواقع على ما يوجب المدح وادعى الجار بردى  
عدم صحته إذ فسروا الذم بفعل أو قول يذم عن اتضاع حال الغير ولا يلائمه وهذا فى

فالحسن بتفسيرهم الأخير أخص) أقول هذا القسم ليس داخلًا في المقسم أو لأن المقسم في قوله الفصل الثاني في تقسيمه إنما هو الحكم والقياس والحسن من الأفعال لأن الأحكام ومورد التقسيم لا بد أن يكون مشتركًا بين أقسامه وأعم منها وإن شئت قلت لا بد أن يكون صادقًا عليها ومغايرًا لها لا جرم أن صاحب الحاصل قال الفصل الثاني في تقسيم الأحكام ومتعلقاتها لكن في المحصول والتحصيل كما في المنهاج ولعل العذر في ذلك أن تقسيم الفعل الذي تعلق به الحكم يستلزم تقسيم الحكم إلى نهي وغيره • وحاصل ما قاله المصنف أن الفعل إن نهي الشارع عنه فهو القبيح والمحرم والمكروه وإن لم ينه عنه فهو الحسن ويندرج فيه أفعال المكلفين كالواجب والمندوب والمباح وأفعال غيرهم كالسأى والصبي والنائم والبهائم وكذلك أفعال الله تعالى كما قال في المحصول ومختصراته وليس في هذه الكتب تصريح بأن المكروه من القبيح أو من الحسن لكن إطلاقهم النهي يقتضى إلحاقه بالقبيح ويؤيده أنهم لما عداوا الأشياء التي تضمنها الحسن لم يعدوه منها وفي كلام المصنف نظر من وجهين • أحدهما أنه قد تقرر أن هذا التقسيم إنما هو في متعلقات الحكم الشرعى ومتعلقاته هي أفعال المكلفين كما علم في حد الحكم وحيث لا بد فيكون قد قسم أفعال المكلفين إلى الحسن والقبيح ثم قسم الحسن إلى أشياء منها أفعال غير المكلفين فيلزم أن تكون أفعال المكلفين تنقسم إلى أفعال غير المكلفين وهو معلوم بالاطلاق • الثاني أن فعل غير المكلف لا يخلو إما أن يكون عنده من قسم المباح أم لا فإن كان فلا حاجة

حق الله تعالى محال إذ المفهوم منه ما ينفر عنه الطبع ونفرة الطبع عليه تعالى محال مع أنهم يقبحون بعض الأفعال في حقه تعالى وإن أرادوا بالاتضاع غير ذلك فليبينوا وأقول لهم أن يريدوا بالاتضاع ما يلزم منه عدم الرضا وما يعبر عنه بالسخط في حقه تعالى ثم المعنى بإيجاب الذم والمدح الاستحقاق لها واعتراض بأنه يقال المؤثر يستحق الأثر وبالعكس والمالك يستحق الانتفاع ولا يراد الأول لعدم تأثير الصفة في الذم لتخالفه عنها في الكذب النافع لأن الصفة وهى الإخبار عن الشيء لا على ما هو به أو لازمه موجودة فيه مع عدم الذم ولا الثانى وهو ظاهر وكذا الثالث لأن معناه حسن الانتفاع من المالك فتعريف الحسن به باطل والجواب بمنع تحقق الصفة في الكذب النافع لجواز أن تكون الصفة ما ذكرتم مع خلوها عن النفع الخصوص وبأن معنى الثالث جواز الانتفاع شرعا والحسن لازم له لا معناه ولو سلم فلا نسلم توقف تصويره على تصور الحسن بالمعنى المذكور بل بالمعنى العرفى المعبود بين الناس ثم التعريف الأول للحسن أشمل من الثانى لشموله المباح دون الثانى لأنه لا يستحق فاعله المدح ( فالحسن بتفسيرهم الأخير أخص ) منه بالتفسير الأول وكذا القبيح بالمعنى الأخير أخص إذ هو لا يشمل المكروه لعدم استحقاق



إلى قوله والمباح وفعل غير المكلف وإن لم يكن عنده من المباح وهو الذى صرح به غيره  
فمكون الحد المتقدم للمباح فاسداً فإنه قد حده بما لا يتعلق بفعله وتركه مدح ولاذم وفعل غير  
المكلف يصدق عليه ذلك والاشكالان كلاهما واردان هنا على الإمام وأتباعه (قوله : والمعتزلة  
قالوا ) يعنى أن المعتزلة خالفوا فقالوا : القبيح هو الفعل الذى ليس للقادر عليه أن يفعله إذا  
كان عالماً بصفته من المفسدة الداعية إلى تركه كالكذب الضار ، أو المصلحة الداعية إلى فعله  
كالصدق النافع وأما الحسن فهو الفعل الذى للقادر عليه العالم بصفته أن يفعله وإلى هذا أشار  
بقوله وماله ، أى وما للقادر عليه العالم بحاله أن يفعله فهو الحسن ولكنه اختصر لدلالة ما تقدم  
عليه فدخل فى حد القبيح الحرام فقط وفى حد الحسن الواجب والمندوب والمكروه والمباح  
وفعل الله تعالى ، وقد علم من هذا أنه إذا لم يكن الفعل مقدوراً عليه كالمعجز عن الشيء والمملح  
إليه فإنه لا يوصف عندهم بحسن ولا قبح وكذلك ما لم يعلم حاله كفعل الساهى والنائم والبهائم  
( قوله وربما قالوا ) أى وربما ذكرت المعتزلة عبارة أخرى فى حد القبيح والحسن فقالوا :  
القبيح هو الفعل الواقع على صفة توجب الذم ، والحسن هو الفعل الواقع على صفة توجب  
المدح ، فدخل فى حد القبيح الحرام فقط ، وفى حد الحسن الواجب والمندوب دون المكروه  
والمباح إذ لا مدح فى فعلهما مع أنهما قد دخلا فى حدهم الأول للحسن لأن القادر عليهما له  
أن يفعلهما فتلخص أن الحسن بتفسير المعتزلة ثانياً أخص منه بتفسيرهم أولاً وذلك لأن كل  
ما كان واقعاً على صفة توجب المدح فلقادر عليه العالم بحاله أن يفعله ، ولا ينعكس بدليل  
المكروه والمباح وأما القبيح فحدهم الأول مساو لحدهم الثانى ، وهذا التقرير اعتمده فان  
طائفة من الشارحين قد قررته على غير الصواب قال ( الثالث — قيل :

فاعله الذم بخلاف التفسير الأول كما عرفت وعلى هذا لوجه لتخصيص الاختصاصية بالتفسير  
الثانى للحسن كذا ذكر الخنيجى والجاربرى ، وقال الفزرى التفسيران للقبيح متساويان وهو  
الوجه فى التخصيص لأن معنى أن لا يفعله أنه يجب أن لا يفعله لأنه المتبادر فيخرج المكروه \*  
أقول لا نسلم التبادر بل المتبادر أن من شأن القادر العالم أن لا يفعله \* التقسيم ( الثالث )  
للحكم باعتبار العوارض بحيث تتداخل الأقسام إذ السبب قد يكون مسبباً ( قيل ) وهو  
قول المتقدمين الحكم الشرعى إما تكليفى وإما وضعى ، وقد مر الأول بأقسامه والوضعى  
أقسام منها الحكم على الوصف بالسببية وهو جعل وصف ظاهر منضبط مناطاً لوجوب حكم  
وينقسم إلى الوقتية كدلوك الشمس لوجوب الصلاة والمعنوية كالزنا لوجوب الجلد فله تعالى  
على الزانى حكمان : وجوب الجلد وسببية الزنا له والأول حكم شرعى تكليفى مسبب لأمرجعه  
إلى الشارع سبباً لذلك . والثانى : أن هذا الجعل والحكم بسببية هذا لهذا حكم وضعى يستلزم حكماً

الحُكْمُ إما سببٌ أو مسببٌ كجعل الزنا سبباً لإيجاب الجلد على الزاني  
فإن أريد بالسببية الإعلامُ فحقٌ وتسميتها حكماً بحثٌ لفظي وإن  
أريد بها التأثيرُ فباطلٌ لأن الحادث لا يؤثر في القديم

وضعياً آخر وهو أن هذا مسببٌ وهذان هما المرادان بالسبب والمسبب في قوله : ( الحكم )  
أى الشرعى الغير التكميلى بقريئة سبق التكليفى المتفق عليه (إما سبب أو مسبب) لظهور أن  
السبب كالزنا مثلاً ليس بحكم شرعى ولدلالة قوله : ( كجعل الزنا سبباً لإيجاب الجلد على  
الزاني ) على ذلك ، والاول ثبت بقوله تعالى : فاجلدوا والثانى بترتيبه بالفاء على وصف  
الزنا ومثل هذا يقتضى سببية الوصف للحكم كما سيجىء هذا ما فهمت وظاهر كلام الجاربرى  
هنا خبط حيث قسم الحكم إلى السبب والمسبب وفسر الاول بالخطاب الشرعى وأورد الزنا  
مثالاً له والثانى بحكم شرعى آخر ثابت به وأورد فى مثاله وجوب الجلد ثم ذكر فى الحاصل  
أن السببية والمسببية حكمان شرعيان وقد أبدعت له توجيهها على طابق ما أسلفت وهو أن يراد  
بالخطاب الشرعى الحكم بسببية شئ لآخر ، وهو المفهوم من الفاء هنا وبحكم آخر ثابت به  
الحكم بمسببية الآخر له وأراد بالزنا وجوب الجلد فى التمثيل سببية الاول ومسببية الثانى  
وحيثئذ يندفع الخبط ويترتب عليه ما ذكره فى الحاصل ويرجع الحاصل إلى ما ذكرناه ثم  
حصر الحكم فى القسمين منظور لوجود أقسام آخر للخطاب الوضع كما سنذكره اللهم إلا إذا  
فسر السببية بما يشملها مع أنه تغيير الاصطلاح بلا ضرورة أو يؤخذ الانفصال مانع الجمع  
دون الخلو مع أنه عبث ويحتمل أنه قسم مطلق الحكم إلى وضعى وتكليفى وعبر عن الاول  
بالسبب ، وعن الثانى بالمسبب ومنها الحكم على الوصف بالمناغية اما للحكم كالأبوة للقصاص  
أو للسبب كالدين للغنى الذى هو سبب لوجود الزكاة ومنها الحكم عليه بشرطيته للحكم بمعنى  
أن عدمه يستلزم عدم الحكم استلزام وجود المانع لعدمه ، واعترض على تقسيم المتقدمين  
بقوله : ( فإن أريد بالسببية ) كسببية الزنا مثلاً ( الإعلام ) بمعنى أنه دلالة نصها الله  
تعالى على الحكم كإيجاد الجلد على معنى أنه قال : مهما رأيت بكراً يزنى ، فاعلم أنى أوجبت  
الجلد عليه ( فحق وتسميتها حكماً بحث لفظي ) لابتناؤه على تفسير الحكم فإن اعتبر الوضع  
فيه ، فالسببية وأمثالها حكم وإلا فلا ( وإن أريد بها ) أى بكون الشئ سبباً  
لشئ ( التأثير ) مثل أن يراد بسببية الزنا أنه مؤثر فى إيجاب الجلد ( فباطل لأن  
الحادث ) وهو فعل العبد كالزنا مثلاً ( لا يؤثر فى القديم ) وهو الإيجاب لأنه خطاب  
الله تعالى ، قال المراغى : المراد التأثير ولا نسلم قدم الحكم كيف وهو الوجوب ونحوه  
لا الإيجاب وأمثاله ولو سلم فالمعنى بتأثيره فى الحكم تأثيره فى تعلق الحكم وهو حادث كما مر

ولأنه مبنى على أن للفعل جهات توجب الحُسْنَ والقُبْحَ وهو باطل )  
أقول هذا تقسيم ثالث للحكم باعتبار صفة عارضة هي كونه علة ومعلولا واختلاف الناس في  
القائل بهذا التقسيم فنقله الأصفياني في شرح المحصول عن الأشاعرة وهو مقتضى كلام صاحب  
الحاصل فإن عبارته قال الأصحاب ولعل القائل به منهم هو الغزالي وغيره من يرى أن الأسباب  
الشرعية مؤثرات بجعل الشارع وقال الأيجي شارح الكتاب أن هذا التقسيم للمعتزلة ولعله  
الأقرب فإنه قد تقدم نقله عنهم في الاعتراضات على حد الحكم ولعل المصنف استشعر هذا  
الاختلاف فبناه المفعول فقال قيل الحكم وعبرة المحصول والتحصيل قالوا الحكم وحاصله  
أن طائفة قالوا إن الحكم كما يرد بالافتضاء أو التخيير قد يرد بجعل الشيء سبباً وشرطاً ومانعاً  
ومثله بالزاني فقالوا الله تعالى في الزاني حكماً أحدهما جعل الزنا سبباً لإيجاب الحد وهذا  
حكم شرعي لأنه مستفاد من الشرع من حيث أن الزنا لا يوجب الحد لعينه بل بجعل الشرع  
فهو حكم سببي والثاني إيجاب الحد عليه وهو الحكم المسبب إذا تقرر هذا فاعلم أن تقسيم  
المصنف لا يستقيم فانه قسم الحكم إلى سبب ومسبب والسبب هو نفس الزنا وقد  
صرح به هو حيث قال كجعل الزنا سبباً فان ذلك تصریح بشيئين أحدهما أن الزنا سبب  
والثاني أن جاعله كذلك هو الله تعالى وإذا كان السبب هو الزنا فلا يمكن جعله

وهذا الأخير منقول عن صاحب التحصيل أجيب عن الأول بأن الحكم خطاب الله تعالى  
وتسميته بنحو الإيجاب أو الوجوب لاختلاف الاعتبار كما مر تحقيقه وأما الثاني فأجاب  
عنه الحنفي بأن التعلق نسبة والنسبة تتحقق بالمنتسبين فلا تكون معلولة لغيرها ورده الفري  
بأن الإضافة كما تتوقف على المضافين كالآبوة على ذات الأب والابن فكذلك تتوقف على علة  
الإضافة كالتولد أقول لاخفاء أن المراد التأثير الخارجي لا الترتيب العقلي والإلام يقع قسماً  
للاعلام فراد الحنفي أن النسبة أمر اعتقادي لا حقيقي خارجي فلا حاجة لها إلى التأثير بل يكفي في  
تحققها الاعتباري تحقق المنتسبين من حيث هما منتسبان ولا يلزم من ذلك كون الطرفين وما تشير إليه  
الحيثية كالتولد مثلاً ولا شيء منها علة للإضافة كالأبوة بمعنى التأثير الخارجي مع أنه هو المراد هنا  
( ولأنه ) عطف على قوله لأن الحادث أي ولأن كون الفعل كالزنا مثلاً سبباً للحكم الشرعي  
كوجوب الجلد بمعنى أنه مؤثر فيه مبنى على كونه قبل ورود الخطاب مشتملاً على صفة قبج أو حسن  
موجبة لوجوب حكم وهو ( مبنى على أن للفعل جهات توجب الحُسْنَ والقُبْحَ  
وهو باطل ) كما سيحى قيل الأولى أن يقال هو مبنى على أن ذات الفعل توجبها بالاستقلال  
أو بواسطة صفة أوجهة واعتبار الكل باطل إذ القائلون باشتغال الفعل على حسن أو قبج قبل ورود  
الشرع غير متفقين على أن ذلك لجهات الفعل بل القديما على أنه لذات الفعل بالاستقلال وقوم

من الأحكام بل الذى يمكن جعله منها وهو الذى ذكره صاحب هذا التقسيم إنما هو الجعل نفسه وصوابه أن يقول إما سبى أو مسبب وقد صرح به صاحب الحاصل فقال السببية من أحكام الشرع ( قوله فإن أريد بالسببية ) أى يجعل الشرع الزنا سبباً لإيجاب الحد هو كونه لإعلاماً ومعرفة فله فهو حق لا نزاع فيه فانه يجوز أن يقول الشارع متى رأيت إنساناً يزنى فاعلم أنى أوجبت عليه الحد لكن تسمية السببية بالحكم من باب الاصطلاح وهو بحث لفظى لأنه مبنى على تفسير الحكم فن زاد فيه الوضع فقال بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع فقد جعله حكماً شرعياً ومن حذفه فليس حكماً شرعياً عنده وقد تقدم لإيضاحه فى حد الحكم ( قوله وإن أريد التأثير ) أى وإن أريد بالسببية التأثير بمعنى أن الله تعالى جعل الزنا مؤثراً فى إيجاب الحد فهو باطل من وجهين أحدهما أن الزنا حادث وإيجاب الحد قديم والحادث لا يؤثر فى القديم لأن تأثيره فيه يستدعى تأخر وجوده عنه أو مقارنته له الثانى أن القول بالتأثير مبنى على أن الأفعال مشتملة على صفات تكون هى المؤثرة فى الحكم وإلا كان تأثير الفعل فى القبح دون الحسن ترجيحاً بلا مرجح وهذا هو قول المعتزلة فى الحسن والقبح وهو باطل وفى الاول نظر من وجهين أحدهما أن الاحتجاج بقدم الحكم لا يفيد إن كان هذا التقسيم المعتزلة لأنهم قائلون بحدوث الأحكام الثانى ما ذكره فى التحصيل وهو أنهم قد يريدون التأثير ولكن يجعلون تأثير الزنا إنما هو فى تعلق الحكم لا فى نفس الحكم وهذا كما أجبنا عن قولهم حلت المرأة بعد أن لم تكن بأن المراد حدث تعلق الحل والتعلق حادث

على أنه لصفة موجبة فيهما كتضمن الكذب للفساد والصدق للصحة وقوم على أن حصول القبح لصفة موجبة دون الحسن بل يكفى فيه عدم موجب القبح بناء على أن الشيء من حيث هو شيء حسن لأنه خير من لاشيء وقبحه باعتبار تضمنه شر وفساد وهذا ما ذهب إليه الفلاسفة والجباية على أن حصولها يكون لصفة حقيقية موجبة بل لجهات واعتبارات تختلف كلطم التيمم فانه حسن قبيح باعتبار عرضى التأديب والتعذيب أقول يحتمل أن المصنف أراد بالجهات الاعتبارات المتعلقة بذات الفعل وذلك أعم من اعتبار الذات من حيث هى أو مع صفة حقيقية أو جهة أخرى غيرها والحاصل إدعاء بطلان كون الحسن والقبح لخصوصيته الذاتية سواء كان باعتبار تمام الماهية أو الخصوصية وصفة الحقيقى أو الاعتبارى فان قلت لم لا يجوز أن يكون لكونه فعلاً لازماً للزوم الترجيح بلا مرجح لتساوى الأفعال فى ذلك فإن قلت المرجح هو جعل الله إياه مؤثراً فى ذلك قلنا يرجع حيثئذ إلى إحدى الخصوصيات وفى بعض الشروح لانسلم انحصار معنى السببية فى الاعلام والتأثير بل يجوز أن يراد بسببية الزنا مثلاً وجوب الجلد عنده وقد التزمتم كون مثله حكماً كسببية

فأثر الحادث في أمر حادث قال: (الرابع - الصحة استتباع الغاية ولبازاتها  
البطلان والفساد وغاية العبادة موافقة الأمر عند المتكلمين  
وسقوط القضاء عند الفقهاء فصلاة من ظن أنه متطهر صحيحة  
على الأول لا على

الدلوک بأن يراد وجوب الصلاة عنده ولا يراد انحصار الحكم في التكليف إذ هو ما يفهم بصريح  
الخطاب والوضع ما هو ضمنى أقول إن أريد بالوجوب عند كذا حدوثه فهو باطل كما مر  
وإن أريد العلم بالوجوب فهو يرجع إلى الإعلام اللهم إلا أن يراد حدوث تعلقه بالفعل عند  
كذا التقسيم (الرابع) للحكم باعتبار تقسيم متعلقه بحسب ترتب الغاية ولا ترتبها عليه وهو  
أن الفعل صحيح إن استتبع الغاية وإلا فباطل وفاسد وهذا أولى من تساهل الجار بردى من أن  
الحكم إما مستتبع للغاية أولاً الخ لعدم انقسام الحكم الشرعى إلى الصحيح والباطل نعم يلزم  
من هذا تقسيم الحكم إلى ما متعلقه صحيح وما متعلقه فاسد وأبعد من ذلك ما زعم الخنجرى  
من أن هذا تقسيم للحكم باعتبار اشتتاله على الذاتيات والشروط وعدمه وهو سهو أما أولاً  
فلأن الشروط المعتبرة في الصحة شروط الأفعال لا شروط الحكم وأما ثانياً فللزوم اتصاف  
خطاب الله تعالى بالبطلان وأما ثالثاً فلأن غايات العبادات والمعاملات ليست غايات الأحكام  
إذ هي أفعال على أنه قد سبق أهمها من الأحكام العقلية اللهم إلا أن يفسر بالإباحة والحرمة  
كما مر أو يجعل من خطاب الوضع بمعنى الحكم بالصحة والفساد لأنفسهما كما قسمه الآمدى  
إلى الحكم بالسببية والشرطية والمادية والصحة والبطلان والعزيمة والرخصة وأما قول الإمام  
إن الحكم قد يكون بالصحة وقد يكون بالبطلان فالمراد التصديق بكون الفعل صحيحاً وباطلاً  
لا تقسيم الحكم الشرعى وهو الخطاب إليهما فعلى ما ذكرنا (الصحة استتباع الغاية) أى اقتضاء  
الشيء ترتب آثاره عليه سواء كان في العبادات أو المعاملات (ولبازاتها) أى في مقابلتها  
(البطلان والفساد) أى عدم استتباع الغاية بمعنى عدم اقتضائه ترتب الآثار وهما مترادفان  
عند الشافعية (وغاية العبادة) أى أثرها المترتب عليها (موافقة الأمر عند المتكلمين وسقوط  
القضاء عند الفقهاء) وأما الثواب فليس بأثر لها عند الفريقين فلا يرد اعتراض العلامة  
الشيرازى بأن الثواب قد لا يترتب على الصلاة الصحيحة فيحتاج إلى الجواب بأن المراد  
جواز ترتب الأثر لا وجوبه وأما أن القضاء على تقدير الأداء لم يجب فكيف سقط فسيحىء  
جوابه (فصلاة من ظن أنه متطهر) وصلى به - هذا الظن ثم بان أنه محدث (صحيحة على  
الأول) أى على رأى المتكلمين لموافقها أمر الشارع لانه مأثور باتباع الظن (لا على

الثاني وأبو حنيفة سمي ما لم يُشرع بأصله ووصفه كببيع المكايح باطلاً وما شرع بأصله دون وصفه كالربا فاسداً ) أقول هذا تقسيم آخر للحكم باعتبار اجتماع الشروط المعتبرة في الفعل وعدم اجتماعها فيه سواء كان عبادة أو معاملة فنقول غاية الشيء هو الأثر المقصود منه كحل الانتفاع بالبيع مثلاً فإن ترتبت الغاية على الفعل وتبعته في الوجود كان صحيحاً فاستتباع الغاية هو طلب الفعل لتبعية غايته وترتيب وجودها على وجوده لأن السنين للطلب كاستعطى وكأنه جعل الفعل الصحيح طالباً ومقتضياً لترتب أثره عليه مجازاً ولقائل أن يقول المبيع قبل القبض صحيح مع أنه لم يترتب عليه حل الانتفاع وأيضاً فالحل الفاسد والكتابة الفاسدة يترتب عليهما أثرهما من البيئونة والعتق مع أنهما غير صحيحين ( قوله وبازائها البطلان والفساد ) يعني أن الفساد والبطلان لفظان مترادفان ومعناهما كون الشيء لم يستتبع غايته فعلى هذا يكونان بازاء الصحة

الثاني ( أى غير صحيحة على رأى الفقهاء لعدم إسقاطها للقضاء وفى بعض نسخ المتن ( وغاية المعاملة ) أى عندهم جميعاً ( ترتب آثارها عليها ) أى شرعاً كحصول ملك العين وحل الانتفاع في البيع ومنفعة البضع في النكاح لا حصول الانتفاع والتوالد فلا يرد أن ذلك قد يترتب على الفاسد ويتخلف عن الصحيح فينتقض التعريفان منعاً وجمعاً ثم المفهوم مما ذكر اتفاق الفريقتين في تفسير صحة العبادة باستتباع الغاية وإن الاختلاف في تعيينها والمفهوم من مختصر الأصول المدقق ابن الحاجب أن الاختلاف في تفسير صحة العبادة حيث قال الصحة إما كون الفعل مسقطاً للقضاء ، وإما موافقة أمر الشارع والبطلان والفساد نقيضها والظاهر أن هذا تفسير صحة العبادة وبطلانها وأنه لم يتعرض لما في المعاملات منهما اللهم إلا أن يتمحل في إدراج الصحة في موافقة أمر الشارع ( وأبو حنيفة : رحمه الله ) فرق بين البطلان والفساد حيث سمي ما شرع بأصله ووصفه صحيحاً كالصلاة والبيع المشتملين على الأركان والشرائط الخاليتين عن القوادح ( سمي ما لم يشرع بأصله ووصفه ) كالصلاة مع فقدان شيء مما ذكر في العبادات و ( كببيع المكايح ) وهى ما فى بطون الأمهات فى المعاملات ( باطلاً ) فإنه غير مشروع من حيث الأصل لانعدام ركن البيع وهو المبيع لأن عدم التيقن بوجوده بمنزلة عدمه ومن حيث الوصف لاستلزام انتفاء الذات انتفاء الصفات ولأن منها القدرة على التسليم والقبض وهى متفية ( و ) سمي ( ما شرع بأصله دون وصفه ) كصوم الأيام المنهى عنها فى العبادات و ( كالربا ) فى المعاملات ( فاسداً ) فإن عدم مشروعية الأول من حيث اتصال الإعراض عن ضيافة الله تعالى به والثانى من حيث الاشتغال على فضل خال عن العوض ، والزائد لكونه فرع المزيد عليه

أى مقابلان لها يقال جلس فلان بازاء فلان وبجذائه أى مقابله أشار إلى ذلك الجوهري في الصحاح واعلم أن دعوى الترادف مطلقا ممنوعة فان ذلك خاص ببعض أبواب الفقه كالصلاة والبيع وأما الحج فقد فرقنا فيه بين الفاسد والباطل وكذلك العارية والكتابة والخلع وغيرها وقد ذكرت تصوير هذه المسائل وفائدة الفرق بين الصيغتين مبسوطا في باب الكتابة من التقيح فراجع هناك ( قوله وغاية العبادة الخ ) لما ذكر أن الصحة استتباع الغاية أراد أن يفسر الغاية وهى فى المعاملات عبارة عن ترتب آثارها عليها قاله فى المحصول ولم يذكره المصنف هنا اكتفاء بما أشار إليه فى أول الكتاب حيث قال والمعنى بالصحة إباحة الانتفاع وبالبطلان حرمة وأما الغاية فى العبادات يعنى صحتها فقال المتكلمون موافقة الأمر وقال الفقهاء سقوط القضاء وفائدة الخلاف تظهر فىمن صلى على ظن الطهارة أى وتبين له أنه محدث فان صلاته صحيحة على رأى المتكلمين لموافقة الأمر إذ الشخص مأمور بأن يصلى بطهارة سواء كانت معلومة أو مظنونة وفاسدة عند الفقهاء لعدم سقوط القضاء فان قيل إذا لم يتبين أنه محدث فواضح أنه لا قضاء عليه وليس كلامكم فيه وان تبين وجب القضاء عند الفقهاء وعند المتكلمين القائلين بالصحة أيضاً كما قاله فى المحصول فأوجه الخلاف قلنا الخلاف فى إطلاق الإسم وعن نبيه عليه القرأى ويتخرج على الخلاف صلاة فاقد الطهورين إذا أمرناه بها وفى تسميتها صحيحة أو باطلة خلاف لأصحاب الشافعى حكاه الإمام فى النهاية قولين والمتولى فى كتاب الإيمان من التتمة وجهين وبني عليهما لو حلف لا يصلى لكن تفسير الفقهاء منتقض بصلاة التميم فى الحضر لعدم الماء والتيمم أشد البرد وواضع الجبائر على غير طهر وغير ذلك فانها صحيحة مع وجوب القضاء وأيضاً فالجمعة توصف بالصحة والإجزاء ولا قضاء لها ( قوله وأبو حنيفة سى الخ ) يعنى أن الحنفية فرقوا بين الفاسد والباطل فقالوا ان الباطل هو ما لم يشرع بأصله ولا وصفه كبيع الملاقيح وهو مافى بطون الأمهات فان بيع الحمل وحده غير مشروع ألبتة وليس امتناعه لأمر عارض والفاسد ما كان أصله مشروعاً ولكن امتنع لوصف عارض كبيع الدرهم بالدرهمين فان الدراهم قابلة للبيع وإنما امتنع لاشتغال أحد الجانبين على الزيادة وفائدة هذا التفصيل عندم أن المشتري يملك المبيع فى الشراء الفاسد دون الباطل ( فائدة ) قال الجوهري الملاقيح مافى بطون الأمهات الواحدة ملقوحة من قولهم لقحت بضم اللام كالجنون من جن قال

---

كالوصف وأيضاً قد وجد أصل المبادلة وان لم يوجد وصف كالمال لم يمكن النقصان للزيادة ولذا لو طرحت صح بلا تجديد وقال الجاربردى كون الوصف اللازم مفشاً المفسدة دليل تمكن المفسدة فى الماهية وسنحققه ولى عليه كلام سآحقته وأما المنهى لأمر مجاور فكروه لافاسد كالصلاة فى الأرض المغصوبة والبيع وقت

(والإجزاء هو الأداء الكافي لسقوط التعبد به وقيل : سقوط القضاء ورُدَّ بأنَّ القضاء حينئذٍ لم يجب لعدم الموجب فكيف سقط وبأنكم تعلمون سقوط القضاء به والعلة غير المعلول

النداء ثم لما كان الإجزاء وعدمه قريباً مما ذكر أورده في ذيله فقال ( والإجزاء ) أى اجزاء فعل الواجب ( هو الأداء الكافي لسقوط التعبد به ) أى بذلك الأداء ومعنى السقوط خروج المكلف على عهدة الواجب بحيث لا يبق عليه تكليف به والأداء الكافي به الاثبات بالمأمور به كما أمر الشارع ( وقيل ) الإجزاء ( سقوط القضاء ) عن أنى به ( ورد ) هذا ( بأن القضاء حينئذٍ لم يجب ) أى حين وجد منه أداء صحيح ( لعدم الموجب ) أى موجب القضاء وفسره الفنى بخروج العبادة عن وقتها وفسر الجاربردى قوله حينئذٍ بقوله أى على تقدير عدم مقتضى وجوبه هو الخبر الذى سنذكره يعنى قبل ورود هذا الخبر لم يكن وجوب القضاء مع ثبوت الإجزاء أقول أما توجيه الفنى فتسأخ إذ عندهم موجب القضاء النص الجديد هنا لا الفوات عن الوقت وأما تفسير الجاربردى فبعيد عن اللفظ مع صيرورة المعنى انه لم يجب على تقدير عدم وجوبه لعدم وجوبه وهو اظناب بل تطويل لا يليق بإيجاز المصنف والأظهر فى معناه ان القضاء لم يجب حين أدى الواجب على وجهه إذ الكلام فيه ويشير اليه ذكر الأداء الكافي قبله ( وقوله لعدم الموجب ) أى النص الموجب للقضاء بالنسبة اليه لأن قوله عليه السلام من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها لا يوجب القضاء إلا على من لم يؤد فى الوقت فلا سقوط للقضاء حينئذٍ إذ هو بعد وجوبه وهذا معنى قوله ( فكيف سقط ) وقيل فى الدفع بأن المعنى بالسقوط الدفع أقول ولراد أن يرد هذا بما رده به ذلك بل الأولى أن يقال المراد بسقوط القضاء منع تحقق وجوبه ( ورد ) هذا التعريف أيضاً ( وبأنكم تعلمون سقوط القضاء به ) أى بالإجزاء فتقولون سقوط القضاء لكون الفعل مجزئاً فلو كان هو هو لما علل به لتغاير العلة والمعلول بالذات والمفهوم ولزوم كون المعرف والمعرف متحدين بالذات فيصح الحل سواء كان التعريف بالذاتيات أو اللوازم واليه أشار بقوله ( والعلة غير المعلول ) وعلى هذا لانسلم الدفع بما قال الجاربردى سلنا التغاير لكنه غير قاذح لجواز التعريف باللازم المساوى فان قلت التعجب علة للضاحك كذا صرح الشيخ أبو على بعلية الفصل للجنس مع اتحادها بالذات قلنا أما الأول فالتحقيق فيه أن العلية المبدئية فى الآخر وأما الثانى فنظور فيه ولو سلم فيجاب عنه بما يجاب به الأول والأقرب أنه لا يراد بالتعليل



وإنما يوصفُ به وبعدمه ما يحتملُ الوجهين كالصَّلَاةِ لا المعرفة بالله تعالى (وردُ الوديعه) أقول معنى الاجزاء وعدمه قريب من معنى الصحة والبطلان كما قال في المحصول فلذلك استغنى المصنف عن إفرادها بتقسيم وذكرها عقب التقسيم المذكور للصحة والبطلان. وبين الاجزاء والصحة فرق وهو أن الصحة أعم لأنها تكون صفة للعبادات والمعاملات وأما الاجزاء فلا يوصف به إلا العبادات فقوله الأداء أى الاتيان من قولهم أدبت الدين أى آتيته ومنه قوله تعالى فليؤد الذى أوتى أمانته فيدخل فيه الأداء المصطلح عليه والقضاء والاعادة فرضاً كان أو نفلاً وادعى بعض الشارحين أن القضاء والإعادة لا بوصفان بالاجزاء لاعتقاده أن المراد بالأداء هو الأداء المصطلح عليه وهو غلط وقد صرح في المحصول بلفظ الاتيان عوضاً عن لفظ الأداء فدل على ما قلناه لكن المصنف تبع في هذه العبارة صاحب الحاصل (وقوله الكافي لسقوط التعبد به) أى لسقوط طلبه وذلك بأن تجتمع فيه الشرائط وتنفي عنه الموانع واحتراز به عما ليس كذلك وقال في التحصيل لاجزاء الفعل هو أن يكفي الاتيان به فى سقوط التعبد به لجعل الاجزاء هو الاكتفاء بالمأتى لا الاتيان بما يكفي

العلة الخارجية بل الاستدلال بتحقيق الاجزاء على تحقق السقوط ولا يلزم منه التغير بالذات كما فى قولنا الانسان موجود لوجود الضاحك وقيل الاجزاء حصول الامتثال بالاتيان بالأمور به والفرق بين التعريفات بين إذ الاجزاء على الأول نفس الاتيان بالواجب دون الآخرين وعلى الثالث الاتيان بالواجب على وجهه أى تحققه بالاتفاق إذ لا معنى لحصول الامتثال إلا هذا بخلاف الثانى فإن كون الاتيان المذكور محققاً لسقوط القضاء مما اختلف فيه والمختار أنه تحققه وقال عبد الجبار لا قال صاحب المنتهى إن أراد أنه لا يمتنع أن يرد أمر بعده بمثله فسلم والنزاع حينئذ فى تسميته قضاء وإن أراد أنه لا يدل على سقوطه فساقط يعنى كلامه ساقط أو فاقضاء ساقط قطعاً فيبطل كلامه ثم الفعل إذا كان له جهة واحدة فقط لا يوصف بالاجزاء وعدمه (وإنما يوصف به وبعدمه ما يحتمل الوجهين كالصلاة) فإن لها جهة شرعية وهى استجاعتها للشرائط والاركان وغير شرعية وهى أن لا يكون كذلك فتوصف بالاجزاء وعدمه بجهتين (لا المعرفة بالله تعالى ورد الوديعه) فإنهما لا يوصفان بهما إذ ليس لشيء منهما جهتان فإن معرفة الله تعالى العلم بذاته وبصفاته على الوجه المطابق وغير ذلك لا يكون معرفة ورد الوديعه تسليمها إلى صاحبها أو ما دونه وعلى غير هذا الوجه لا يسمى الرد قال الفهرى الحق أن الموصوف بهما العبادات المحتملة للوجهين دون ما عداها لأن بيع النقيدين أيضاً يحتمل الوجهين أحدهما أن يكون مستجماً للشرائط من المساواة والحلول والتقابض فى المجلس واثنيهما بحيث يختل

وهو الصواب لأن الاكتفاء هو مدلول الاجزاء قال الجوهري في الصحاح وأجزأ الشيء كفاً ( قوله وقيل سقوط القضاء ) يعنى أن الفقهاء قالوا الاجزاء هو سقوط القضاء وقد سبق نقله في الصحة عنهم والصواب على هذا القول التعبير بالاسقاط لا بالسقوط وهى عبارة الحاصل وابن الحاجب ثم شرع المصنف فى إبطاله بوجهين مستغنياً بذلك عن إبطاله فى الكلام على حد الصحة أحدهما وهو الذى أشار اليه بقوله ورد بأن القضاء حينئذ لم يجب وتقريره من وجهين الأول وعليه اقتصر فى المحصول والحاصل والتحصيل وغيرها أن القضاء إنما يجب بأمر جديد فإذا أمر الشارع بعبادة ولم يأمر بقضائهما فأتى بها فانها توصف بالإجزاء مع أن القضاء حينئذ لم يجب لعدم الموجب له وهو الأمر الجديد وإذا لم يجب لا يقال سقط لأن السقوط فرع عن الثبوت التقرير الثانى أن الموجب للقضاء هو خروج الوقت من غير الايمان بالفعل فإذا أتى بالفعل فى الوقت على وجهه فقد وجد الاجزاء ولم يوجب وجوب القضاء لعدم الموجب له وهو خروج الوقت وإذا لم يصدق وجوب القضاء لا يقال سقط لأن سقوط الشيء فرع عن ثبوته ( قوله وبأنكم تعملون سقوط القضاء به ) هذا هو الوجه الثانى من الوجهين اللذين أبطل بهما تفسير الاجزاء بسقوط القضاء وتقريره أنكم أيها الفقهاء تعملون سقوط القضاء بالإجزاء فتقولون هذا سقط قضاؤه لأنه أجزأ والعلة غير المعلول فيكون الاجزاء غير السقوط فكيف تقولون إنه هو ولقائل أن يقول لا يلزم من كونه علة أن لا يصح التعريف به لأن هذا التعريف رسمى والرسم يكون باللائم بالمهية واللائم غير المزموم. واعلم أن الامام فى المحصول والمختب استدل بهذا الدليل على العكس مما قاله المصنف فقال ولا نأفل وجوب القضاء بعدم الاجزاء والعلة غير المعلول فيكون وجوب القضاء مغايراً لعدم الاجزاء وتبعه على ذلك فى التحصيل ومما قاله المصنف أولى لأن دعوى الفقهاء اتحاد الاجزاء وسقوط القضاء وهو إنما يثبت المغايرة بين القضاء وعدم الاجزاء فأثبت المغايرة فى غير موضع دعوى الاتحاد لكن المقصود أيضاً يحصل لأن دعوى اتحاد الاجزاء وعدم القضاء يلزمها اتحاد عدم الاجزاء والقضاء وقد أبطل اللزوم بإثبات المغايرة بين عدم الاجزاء والقضاء فيبطل اللزوم الذى هو المدعى وهو

شيء من الشروط مع أنه لا توصف بالاجزاء وعدمه وكأنه أراد بذلك أن رد الوديعة من المعاملات فلا يوصف بهما وإن اشتمل على الوجهين أقول الأظهر أن استعمالها إنما هو فى تفريغ الذمة عن الأمور المتقررة فيها يشهد بذلك التعريفات المذكورة وموارد استعمال الفقهاء ورد الوديعة منها قال الجاربردى إن فى رد الوديعة جهة واحدة نظر فإن لها جهة أخرى وهو أن يسلمها إلى صاحبها وهو على غير حال التكليف أقول لا مناقشة فى المثال لعدم وجوب المطابقة فيه لحصول الغرض فيه بمجرد الغرض وإلا فللمعرفة

اتحاد الأجزاء وعدم القضاء فإن قلت لم عدل المصنف عن قول الإمام لانا نعلل إلى قوله لانسكم تمللون قلنا لمعنى لطيف وهو أنه لو قال لانا نعلل سقوط القضاء بالأجزاء لكان الرد عليه ما أورده هو عليهم وهو أن سقوط القضاء يستدعى ثبوته مع أنه غير ثابت فأسنده إلى الفقهاء لالتزامهم إطلاق هذه العبارة وهذا لا يرد على عبارة الإمام لأنه علل وجوب القضاء بعدم الأجزاء ولا شك في أنه متى انتفى الأجزاء وجب القضاء وهذا هو السبب في ارتكاب الإمام التكلف في إبطال الدعوى باللازم وقد وقع صاحب الحاصل في هذا الاعتراض فقال لانا نعلل سقوط القضاء بالأجزاء وكأنه استشعر أنه على غير محل النزاع فأقى به مطابقة وقوع في اعتراض آخر ، والمصنف سلم من الاعتراضين فإنه أبطل الدعوى بالمطابقة لا باللازم كما صنع الإمام وأسنده إلى الفقهاء فخلص من السؤال الوارد على صاحب الحاصل وهذا من محاسن الكتاب التي غفل عن مثلها الشارحون وهو كثير جداً وستراه إن شاء الله تعالى ( قوله : وإنما يوصف به وبعدمه ) يعنى أن الذى يوصف بالأجزاء وعدم الأجزاء هو الفعل الذى يحتمل أن يقع على وجهين : أحدهما : متعد به شرعاً لكونه مستجماً للشرائط المعبرة فيوصف بالأجزاء والآخر غير معتد به لانتفاء شرط من شروطه فيوصف بعدم الأجزاء كالأصالة والصوم والحج . فأما الذى لا يقع إلا على جهة واحدة فلا يوصف بالأجزاء وعدمه كعرفة الله تعالى فإنه إن عرفه بطريق ما فلا كلام وإن لم يعرفه فلا يقال عرفه معرفة غير مجزئة لأن الفرض أنه ما عرف وكذلك أيضاً رد الودعة لأنه إما أن يردّها إلى المودع أو لا فإن ردّها فلا كلام وإلا فلا رد البتة هكذا قال الإمام في المحصول وتبعه عليه صاحب التحصيل ثم المصنف وفي المعرفة صحيح وأما في رد الودعة فلا لأن المودع إذا حجب عليه لسفه أو جنون فلا يجزئ الرد عليه بخلاف ما إذا لم يحجب عليه فتلخص أن رد الودعة

---

أيضاً جهتان لأنها قد تكون استدلالية وقد تكون تقليدية والأولى مستجمعة للشرائط دون الثانية وعند البعض دلالتها قد تكون مكتسبة بمقتضيات اختيارية كصرف القوة ورفع الموانع وغيرهما ، وقد لا تكون كذلك كما لو وقع في قلبه أن الله واحد إذا سمع ذلك عن قائل بدون عقد القلب الذى يعبر عنه بالإذعان والثانية غير مقبولة وهو المراد من قولهم المعرفة ليست بإيمان والأولى قد تكون مقرونة بالإنكار باللسان والإصرار على العناد ، والاستكبار ظاهر ، وقد لا تكون . والأولى غير صحيحة أيضاً لا يقال المراد أن الأجزاء وعدمه فيما له جهة شرعية وجهة حسية لانا نقول لا دلالة للمطلق عليه مع أنهم فسروها تارة بما ترتب الحكم على الفعل ، وما لا ترتب ، وتارة باستجماع الشرائط وعدمه ومن فسرها بالشرعية والحسية ، فمر الحسية بعدم استجماع الشرائط ثم على القاعدة اعتراض وهو أن

يَحْتَمِلُ وَقُوعَهُ عَلَى وَجْهَيْنِ فَالصَّوَابُ حَذْفُهُ كَمَا حَذَفَهُ صَاحِبُ الْحَاصِلِ قَالَ ( الْخَامِسُ الْعِبَادَةُ  
 إِنَّ وَقَعَتْ فِي وَقْتِهَا الْمُعَيَّنِ وَلَمْ تُسَبِّقْ بِأَدَاءٍ مُحْتَمَلٍ فَأَدَاءٌ وَإِلَّا فِإِعَادَةٌ وَإِنْ  
 وَقَعَتْ بَعْدَهُ

ماله جهة واحدة فقط إن وجد فيه مفهوم الإجزاء على اختلاف التعريفات ، فهو مجزئ  
 وإلا فلا يقال أولا سلب العموم لا عموم السلب لأن قول وكذلك ما يحتمل الوجهين  
 والجواب أن المراد تعارف الإطلاق ، وإن وجد المفهوم أو بأن المعنى أن ماله جهة شرعية  
 فقط ، وهي لا تنفك عنه لا يوصف بعض أفراد الإجزاء ، والبعض بعده لأن كل فرد  
 منه حينئذ مقارن للجهة الشرعية ، فالشكل مجزئ بخلاف ماله جهتان ، وله تحقق مع كل  
 منهما فإنه يوصف بعض أفراد الإجزاء للحكم وهو ما قرن بالشرعية وبعضها وهو ما لم  
 يقرن بها لا التقسيم ( الخامس ) باعتبار تقسيم متملقه بحسب الزمان ( العبادات ) وهي فعل  
 بخلاف هوى النفس لمرضاة الله تعالى بأذنه ( إن وقعت في وقتها المعين ) أي المقدر لها  
 شرعاً ( ولم تسبق بأداء محتمل فأداء وإلا ) أي إن وقعت في الوقت ولم تكن بحيث  
 لم تسبق بأداء محتمل بل كانت مسبوقه ( فإعادة ) فيدخل فيها السنن المأني بها في وقتها  
 المعين ويخرج ما لم يقدر له وقت كالنوافل ، والنذور المطلقة والتسبيحات ، أو قدر لا شرعاً .  
 كالزكاة يعين لها الوالي شرعاً وكالقضاء الموسع الذي عين له المكلف وقتاً وفعله فيه ومن  
 كل منهما الآخر بالقيود الآخر وههنا إشكالات الأول أخذ الأداء في تعريف الأداء الثاني  
 أن الإعادة قسم من الأداء في مصطلحهم كما صرح به المحقق شارح المختصر الأول وقد جعلها  
 قسماً له الثالث أن إيتاء الزكاة وصدقة الفطر ونحوها بعد وجود السبب أداء على  
 ما صرحوا مع خروجها عند الرابع أن لا بد من التقيد بقولنا أولاً فإن قضاء الظهر مثلاً  
 إيقاعها في وقتها أيضاً لقوله عليه السلام فإن ذلك وقتها مع أنه ليس بأداء الخامس أن المعين أعم  
 من المقدر شرعاً فلا دلالة له عليه الجواب عن الأول بأن الأداء المعرف اصطلاحاً والمأخوذ  
 في التعريف لغوي بمعنى الاتيان بالفعل . وعن الثاني بما قال الفاضل من أن ظاهر كلام  
 المتقدمين والمتأخرين أن الأداء والإعادة والقضاء أقسام متباينة ولم يطلع على ما يوافق كلام  
 الشارح صريحاً . أقول : ولو سلم فلا مشاحة في الاصطلاح والشارح نفسه صرح بأن  
 اصطلاح البعض على خلاف ما ذكر وعن الثالث بأن الشافعية لا يطلقون الأداء إلا على  
 العبادات المؤقتة التي يتصور فيها القضاء . وعن الرابع بأنه لا يطلق الوقت المعين المقدر شرعاً  
 للظهر مثلاً عرفاً إلا على وقته الأول . وعن الخامس بأن التعيين مبهود في تعيين الشارع  
 إذ هو المعتمد به المؤثر في الأحكام وفي الأخيرين تمحل لا يخفى ( وإن وقعت بعده ) أي بعد

وَوُجِدَ فِيهِ سَبَبٌ وَجُوبُهَا فَقَضَاءٌ وَجَبَ أَدَاؤُهُ كَالظَّهْرِ الْمَتْرُوكَةِ قَصْدًا

وقتها المعين المقدر له شرعاً ( ووجد فيه ) أى في ذلك الوقت ( سبب وجوبها ) أى العبادة ( فقضاء ) فخرج الأداء والإعادة والنوافل المطلقة وإنما أقحم السبب ليتدرج مثل قضاء الحائض إذ لا وجوب عليها لما منع كما سيصرح وإن وجد السبب والظاهر أن المراد الوجوب على الآتى بها في الزمان الثاني وإلا لما أقحم السبب فإن وجوب متروك الحائض يتحقق في الوقت في الجملة ويورد عليه ما إذا صار واحد مكلفاً بعد الطلوع مثلاً وأتى بصلاة الصبح فانه أت بعد وقتها المعين مع وجود سبب وجوبها في الجملة أى بالنسبة إلى الغير في الوقت المعين مع أنه ليس بقضاء كذا قيل قال الفهرى لم يتعرض المصنف لما لم يوجد في الوقت سبب وجوبه والحق أنه إن لم يتعلق بسبب فقضاء أيضاً كالرواتب إذا أتى بها بعد أوقاتها وإن تعلق فلا كصلاة الخسوف والاستسقاء إذ لم يشرح قضاؤها بعد الفوات ويقرب من هذا كلام الجاربردى هنا أقول : لانسلم أن أداء الرواتب بعد أوقاتها قضاء حقيقة بل التسمية تجوز فيه كيف وشئ من التعريفات المنقولة عنهم لا يصدق عليه والاقرب ما قال المراغى أن المعتبر في القضاء انعقاد سبب وجوب الأداء مع عدمه ولا يرد أن العبادة حينئذ لم تنحصر في الثلاثة بل وجد رابع وهو ما يقع بعد الوقت ولم يوجد فيه سبب وجوبه لأن مورد التقسيم العبادة المتعلقة بالوقت والمذكور ليس منه فإن قلت أداء الرواتب بعد الوقت كذلك قلنا لانسلم ذلك بل المأني به حينئذ عبادة مستأنفة تقرب من الأولى في الثواب ولذا سمى قضاء لأنهما شيء واحد يسمى أداء وقضاء باعتبار الوقتين ثم البعض عرف القضاء بما فعل بعد وقت الأداء استندرا كما لما سبق له الوجوب مطلقاً وهو قريب من تعريف المصنف وأقوله مطلقاً يدل على أنه لا يشترط سبق الوجوب على القاضى فيتدرج فيه قضاء الحائض كإتى تعريفه وبعضهم عرفه بما فعل بعد وقت الأداء استندرا كما لما سبق له الوجوب على المستدرك فيخرج عنه مثل قضاء الحائض إذ لم يجب عليها أولاً للمانع إلا عند من حكم بوجوب الصوم عليها نظراً إلى عموم فن شهد منكم الشهر فليصمه وعرف بعضهم الإعادة بما فعل في وقت الأداء ثانياً لعذر المنفرد أو صلى ثانياً مع الجماعة مع صحة الأول كانت على هذا إعادة لأن طلب الفضيلة عذر دون تعريف المصنف لعدم الخلل أولاً والحاصل أن الفعل لا يقدم على وقته فإن فعل فيه بدون سبق أداء مختل فأداء ومعه إعادة وإن فعل بعده فإن وجد سبب وجوبه فيه فقضاء وإلا فغيرها والقضاء إما قضاء ( وجب أداؤه كالظهر المتروكة قصداً ) فالإتيان به في وقت بعد وقت الأداء مع تحقق سبب وجوبه في ذلك الوقت قضاء وهو مما وجب أداؤه في هذا الوقت المعين

أَوْ لَمْ يَجِبْ وَأُمْتَنَ كَصَوْمِ الْمُسَافِرِ وَالْمَرِيضِ أَوْ اِمْتَنَعَ عَقْلًا كَصَلَاةِ النَّاسِمِ أَوْ شَرْعًا كَصَوْمِ الْحَائِضِ (فرع) - وَلَوْ ظَنَّ الْمُسْكَلَفُ أَنَّهُ لَا يَعِيشُ إِلَى آخِرِ الْوَقْتِ تَضَيَّقَ عَلَيْهِ فَإِنْ عَاشَ وَفَعَلَ فِي آخِرِهِ فَقَضَاهُ عِنْدَ الْقَاضِي أَبِي بَكْرٍ أَدَاءً عِنْدَ الْحُجَّةِ إِذْ لَا عِبْرَةَ بِالظَّنِّ الْبَيْنِ خَطَاؤُهُ

له شرعاً لعدم المانع (أو) قضاء (لم يجب) أدائه في الوقت المعين مع وجود سبب وجوبه فيه (و) لكنه (أمكن) أدائه في هذا الوقت (كصوم المسافر والمريض) فإنه لا يجب أدائه عليهما مع تحقق سبب وجوبه لجواز تركه بالاجماع ولكنه أمكن أدائه في الوقت وأما أن نفس الوجوب مع تأخر وجوب الأداء هل هو متحقق أم لا فعلى مذهب من جوز الفصل بينهما في البدني كما في المال هو متحقق أيضاً وعلى مذهب غيره وهو المنقول عن الشافعي رحمه الله لا وقال الفاضل بعد مارد الوجوه المذكورة في الفرق أن بينهما فرقا يتعسر التعبير عنه فإن المندور يلزمه حال قيام المذر أن يوقع الفعل بعد زوال العذر لو أدركه لافي الحال فلو جعل الوجوب هو لزوم إيقاع الفعل في زمان ما بعد تقرر السبب وجوب الأداء لزومه في زمان مخصوص لم يكن قضاء ولم يجب أدائه في وقته المعين (أو امتنع) أدائه في هذا الوقت (عقلاً كصلاة الناسم) لاحالة العقل تحقق الاتيان بها قصداً حال النوم (أو) امتنع الأداء (شرعاً كصوم الحائض) لجعل الشارع الطهارة عن الحيض شرطاً لأدائه فان معاذاً سأل عن عائشة رضي الله عنهما ما بال الحائض تقضى الصوم لا الصلاة قالت كان يصينا ذلك فتؤمر بقضاء الصوم دون الصلاة وفيه إشارة إلى اشتراط الطهارة عن الحيض لصحة الصوم وإلا لما رتب الأمر بالقضاء على إصابته بإمكان الأداء حينئذ (فرع) أي هذا البحث فرع على بحث الأداء والقضاء ، اعلم أن الواجب الموسع كالظهر مثلاً يجوز أدائه في كل جزء من أجزاء الوقت بدون التضييق إذا لم يغلب على ظنه أنه لا يعيش إلى آخر الوقت (ولو ظن المسكلف أنه لا يعيش إلى آخر الوقت تضيق عليه) الواجب فلا يجوز حينئذ له التأخير إلى آخر الوقت بل يتعين عليه الاتيان به قبله وإن أخره ومات عصي اتفاقاً (فان) لم يمت بل (عاش وفعل في آخره) أي آخر الوقت (بقضاء عند القاضي أبي بكر) الباقلاني لأنه صار وقته المقدر له أولاً شرعاً بحسب ظنه ما قبل ذلك الوقت ، فالأتيان به بعده قضاء (أداء عند الحجة) أي حجة الإسلام الغزالي رحمه الله وهو مذهب الجمهور لصدق تعريف الأداء عليه وما ذكره القاضي ضعيف لأنه ظهر خلاف ما ظنه فلا أثر له في الأحكام الشرعية (إذ لا عبرة بالظن البين خطؤه) والمعتبر ما لم

أقول هذا تقسيم آخر للحكم باعتبار الوقت المضروب للعبادة وحاصله أن العبادة إما أن يكون لها وقت معين أى مضبوط بنفسه محدود الطرفين أم لا فإن لم يكن لها وقت معين فلا توصف بالآداء ولا بالقضاء سواء كان لها سبب كالتحية وسجود التلاوة وإنكار المنكر وامثال الأمر إذا قلنا أنه على الفور أو لم يكن كالصلاة المطلقة والاذكار وقد توصف بالاعادة كمن أتى بذات السبب على نوع من الخلل فتداركها ولم يتعرض المصنف ولا الإمام لهذا القسم وإن كان لها وقت معين فلا يخلو إما أن تقع في وقتها أو قبله أو بعده فإن وقعت قبل وقتها حيث جوزها الشارع فيسمى تعجيلاً كما أخرج زكاة الفطر ولم يتعرض المصنف أيضاً ولا الإمام لهذا القسم وإن وقعت في وقتها فإن لم تسبق بآداء محتمل أى بإتيان مشتمل على نوع من الخلل فهو الآداء فأراد المصنف بالآداء المذكور أولاً معناه اللغوي وبالآداء الثانى معناه الاصطلاحى ويرد على المصنف قضاء الصوم فإن الشارع جعل له وقتاً معيناً لا يجوز تأخير عنه وهو من حين الفوات إلى رمضان السنة الثانية فإذا فعله فيه كان قضاء مع أن حد الآداء منطبق عليه فيذهب عن أن يريد أولاً فيقول في وقتها المعين أولاً وحيثئذ فلا يرد لأن هذا الوقت المدين وقت ثان لا أول وأيضاً فإنه إذا وقع ركعة في الوقت كانت آداء مع أن صلاته لم تقع فيها بل الواقع هو البهض فإن قيل إذا أفسد الحج بإجماع فتداركه فإنه يكون قضاء كما قاله النخعي مع أنه وقع في وقته وهو العمر فالجواب أنه إنما يكون العمر كله وقتاً إذا لم يحرم به إحراماً صحيحاً فأما إذا أحرم به فإنه يتضييق عليه ولا يجوز الخروج منه وتأخير عنه من عام إلى آخر يلزم من ذلك فوات وقت الإحرام به فإذا اقتضى الحال فعله بعد ذلك فيكون قضاء لفوات بخلاف من أتى به غير منعقد وقد سلكوا هذا المسلك بعينه في الصلاة فقالوا إنه إذا أحرم بالصلاة وأفسدها ثم أتى بها في الوقت فإنه يكون قضاء يترتب عليه جميع أحكام القضاء لفوات وقت الإحرام بها لأجل ما قررناه من امتناع الخروج نص على ذلك القاضي الحسين في تعليقه والمتولى في التتمة والرويانى في البحر كلهم في باب صفة الصلاة في الكلام على التنية وقد ذكرته مبسوطاً في التناقض الكبير المسمى بالمهمات وهو الكتاب الذى لا يستغنى عنه وإذا تقرر هذا وكلام الأصوليين لا ينافيه فليجمل عليه ( قوله وإن وقعت بعده ) أى وإن وقعت العبادة بعد وقتها المعين سواء كان الوقت مضيقاً أو موسعاً كما قال في المحصول ( ووجد فيه ) أى في الوقت ( سبب وجوبها ) فإنه يكون قضاء ويدخل فيه ما إذا مات فحج عنه وليه فإنه

يظهر خطاه فإن من اعتقد انقضاء الوقت ثم ظهر خطاه وأتى به في الوقت فهو آداء اتفاقاً ولا أثر لاعتقاده هذا فكذلك ههنا فإن قلت عصيانه بالتأخير والموت على تقدير الظن المذكور يدل على أن وقته حيثئذ فالإتيان بعده قضاء قلنا لا نسلم

يكون قضاء كما صرحوا به لوقوعه بعد وقته الموسع إذ الموسع قد يكون بالعمر وقد يكون بغيره كإسباني ( قوله ووجد فيه سبب وجوبها ) مردود من وجبين أحدهما أن التوافق تقضى على مذهبه مع أنه أخرجها باشتراط سبب الوجوب ويدل عليه أيضا أنها توصف بالآداء والاعادة كما اقتضاه كلامه فانه قسم العبادة وهي أعم من الفرض والنفل ولم يقسم العبادة بقيد وجوبها ويرد عليه صلاة الصبي بعد وقتها فانه مأثور بالقضاء \* الثاني أن دخول الوقت هو السبب في الوجوب وقد ذكره عند قوله والقضاء يتوقف على السبب لا الوجوب فكيف يجعله مغايرا له حتى يشترطه أيضا مع مضي الوقت فان كان مراده أنه لا يوصف بالقضاء إلا ما كان أداؤه واجبا فهو فاسد لأنه سيصرح بعد هذا بقليل بعكسه وقد وقع صاحب التحصيل فيما وقع فيه المصنف فقال وإن أديت خارج وقتها المضيق أو الموسع سميت قضاء إن قصد سبب وجوب الآداء والمحصول والحاصل سالمان من هذا الاعتراض وذلك لأن الإمام ذكر في أول التقسيم أن الواجب إذا أدى بعد خروج وقته المضيق أو الموسع سمي قضاء ولم يذكر غير ذلك ثم قال بعد ذلك وههنا بحثان فذكر الأول ثم قال الثاني أن الفعل لا يسمى قضاء إلا إذا وجد سبب وجوب الآداء مع أنه لم يوجد الآداء ثم تارة يجب الآداء وتارة يتمتع عقلا وتارة شرعاً إلى آخر ما قال فذكر أولاً أن القضاء هو ما فعل بعد خروج وقته وعبر عنه ثانياً بتقديم سبب الوجوب ولكن عبر بذلك رداعلى من قال إن القضاء يتوقف على الوجوب فضم المصنف الثاني إلى الأول حالة الاختصار وعطفه عليه وكذلك صاحب التحصيل ظناً منهما أنه قيد في المسئلة وهو غلط بلا شك نعم كلام الإمام يوم أن التوافق لا تقتضى ولكنه لا يرد عليه فانه ذكر في أول التقسيم أن العبادة توصف بالآداء والقضاء والاعادة ولم يخصها بالواجب ثم قال فالواجب إذا أدى في وقته سمي آداء إلى آخر ما قال فعلينا أن ذكر الواجب من باب التمثيل فقط وقد وقعت أغلاط عدة لكثير من الشراح في هذه المسئلة فاجتنبها واعتمد ما ذكرته ( قوله وجب أداؤه الخ ) يعنى أن القضاء على أقسام تارة يكون أداؤه واجبا كالظهر المتروكة قصدا بلا عذر وتارة لا يجب أداؤه ولكنه كان ممكنا كصوم المسافر والمريض وتارة لا يجب ولا يمكن أيضاً اما من جهة العقل كصلاة النائم والمغنى عليه في رمضان من أول الوقت إلى آخره لأن القصد إلى العبادة مستحيل عقلا مع الغفلة عنها لأنه جمع بين التقيضين وأما من جهة الشرع كصوم الحائض فإن المانع من صحة صومها هو الشرع لا العقل ( قوله ولو ظن المكلف الخ ) إذا ظن المكلف أنه لا يعيش

---

ذلك ألا ترى أنه لو حلف أن لا يصلى الظهر فأخراها إلى أن ظان دخول العصر ليكون باراً في يمينه يكون عاصياً مع أنه إذا ظهر بقاء الوقت وأدى فيه كان آداء



إلى آخر الوقت الموسع تضيق عليه الوقت اتفاقاً وحرماً عليه التأخير اعتباراً بظنه وصورة ذلك أن يطالب أولياء الدم مثلاً باستيفاء الدم من الجاني فيحضره الامام أو نائبه ويحضر الجلاد ويأمره بقتله ومثله أيضاً ما إذا اعتادت المرأة أن ترى الحيض بعد مضي أربع ركعات يبرأ قطها من وقت الظهر فإن الوقت يتضيق عليها نص عليه امام الحرمين في النهاية في الكلام على مبادرة المستحاضة إذا تقرر ذلك فإن عصى ولم يفعل فاتفق أن أولياء الدم عفا عنه أو لم يأت الحيض ففعله في وقته الأصلي لكن بعد الوقت المضيق بحسب ظنه فهو قضاء عند القاضي أبي بكر لأنه أوقعه بعد الوقت المضيق عليه شرعاً وأداء عند حجة الإسلام الغزالي لأنه وقع في وقته المعين بحسب الشرع وأما ظنه فقد تبين خطؤه فلا اعتبار به قال (السادس الحكم إن ثبت على خلاف الدليل لعذر فرخصة كحل الميتة للمضطّر والقصر

اتفاقاً التقسيم ( السادس ) وهو آخر التقاسيم ( الحكم إن ثبت على خلاف الدليل لعذر ) أي لمعارض مخصوص ( فرخصة ) وفيه إشارة إلى أنه لو لم يكن لمعارض لم يثبت بل لزم تركه بالدليل السالم عن المعارض فبقوله على خلاف الدليل يخرج الحكم الثابت ابتداء من غير تقدم ما يوجب خلافه والثابت بالناسخ أما الأول فظاهر وأما الثاني فلأن المنسوخ لا يسمى دليلاً إلا بالمجاز ولا يرد أن الحكم الثابت بالمخصص على خلاف الدليل وهو العام مثلاً مع أنه ليس برخصة إذ المراد من العذر المعنى الخاص بالمغايير بالمخصص فإن المخصص يبين أن المخصص لم يكن مراداً من العام والعذر ينصرف بسببه ما كان ثابتاً بالنص المتقدم كذا قال الجاربردى وعرفها البعض بأنها ما شرع من الأحكام لعذر مع قيام المحرم لولا العذر وأراد بالمحرم دليل الحرمة وبقيامه بقاؤه معمولاً به وبالعذر ما يطرأ في حق المكلف فيمنع حرمة الفعل أو الترك الذي دل الدليل على حرمة وبقوله لولا العذر أن المحرم كان مثبتاً للحرمة في حقه أيضاً لولا العذر فهو قيد لوصف التحريم لا للقيام فالحاصل أن دليل الحرمة إذا بقي معمولاً به وكان التخلف عنه مانع طرأ في حق المكلف لولاه لثبتت الحرمة في حقه فالحكم الثابت بطريق التخلف عنه هو الرخصة تخرج الحكم ابتداءً لأنه لا عزم هنا والمنسوخ تحريمه إذ لا قيام للمحرم حيث لم يبق معمولاً به والحكم الثابت بالمخصص أن التخلف ليس مانعاً في حقه بل التخصيص يبين أن الدليل لم يتناوله ثم الرخصة تكون بطريق الوجوب والتدب والاباحة ( كحل الميتة للمضطّر ) هو مثال الأول فإنه شرع لاستبقاء مهجته بخلاف الدليل وهو قوله حرمت عليكم الميتة بقوله فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه منع شرعيته بطريق الوجوب حتى لو صبر ولم يأكل ومات كان تاركاً للوجوب آثماً ( والقصر

والفطر للمسافر واجباً ومندوباً ومباحاً وإلاّ فعزيمة ) أقول هذا تقسيم آخر للحكم باعتبار كونه على وفق الدليل أو خلافه ، وحاصله أن الحكم ينقسم إلى رخصة وعزيمة ، فالرخصة في اللغة التيسير والتسهيل . قال الجوهري : الرخصة في الأمر خلاف التشديد فيه ، ومن ذلك رخص السعر إذا سهل وتيسر وهي تمكين الحائض وحكي أيضاً ضمها ، وأما الرخصة بفتح الحاء ، فهو الشخص الآخذ بها كما قاله الآمدي : وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف ، وهو الحكم الثابت على خلاف الدليل لعذر فالحكم جذس وقوله الثابت إشارة إلى أن الترخيص لا بد له من دليل ، وإلاّ لزم ترك العمل بالدليل السالم عن المعارض فنبه عليه بقوله الثابت لأنه لو لم يكن لدليل لم يكن ثابتاً بل الثابت غيره ( قوله : على خلاف الدليل ) احتراز به عما أباحه الله تعالى من الأكل والشرب وغيرهما ، فلا يسمى

أى قصر الصلاة للمسافر هذا مثال الثاني فإن الأصل الاتمام لكن شرع القصر لعذر التخفيف بطريق التدب لقوله عليه السلام : فاقبلوا صدقته وفيه إشارة إلى أنه لو أتى بالأربع جاز وكان آخذاً بالعزيمة وإن لم يكن مندوباً وعند الحنفية أن الإتيان بالآخرين لم يبق مشروعاً في حقه بل هو ساقط عنه سقوط حرمة الميتة عند الاضطراب حتى صار ظهره مثل حجره إذ التصديق بما لا يحتمل التملك إسقاط محض لا يتوقف على القبول ، كما إذا قال ولي القصاص للجاني تصدقت به عليك ( والفطر ) أى الافطار ( للمسافر ) وهو مثال للثالث ، فإن إباحته بقوله تعالى : « فعدة من أيام أخر » لعذر المشقة بخلاف الدليل وهو قوله : « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » وقوله : ( واجباً ومندوباً ومباحاً ) أحوال عن الميتة أى أكلها والقصر والفطر بطريق النشر على ترتيب اللف قال المراغى : لا يصح التمثل بفطر المسافر بناء على أنه أحب إذا تضرر بالصوم كما صرح به في الوجيز والحاوي وعليه يحمل قوله عليه السلام ليس من البر الصيام في السفر وإلا فالصوم لقوله تعالى : « وإن تصوموا خير لكم » قال الفخرى الجواب أن مثل المصنف على وفق مذهبه لأن هذه المسئلة غير مفصلة عنده ، ثم أورد ما في الوجيز من التصريح بالإباحة مع القول بإباحة أحد الطرفين وهو يشعر بالنذب وأجاب عنه بأن المباح كما يطلق على ما يتساوى طرفاه فكذا يطلق على ما أذن فيه الشارع ، فيستقيم عنده من قبيل الإباحة بالمعنى الثاني مع كونه من النذب لا بالمعنى الأول أقول : عدم التفصيل عنده إما لأن الفطر أولى مطلقاً كما نقل عن الشافعى رحمه الله في الهداية وأصول البردوى أولاً والصوم مطلقاً أولى أو لأنهما متساويان والثاني والثالث مما لم يرد عن الشافعى ، وعلى الأول لا يستقيم جعله مباحاً إلا بالمعنى الثاني مع إرادته مثلاً للباح بالمعنى الأول لجعله قسماً للندوب ( وإلا ) ولأن لم يكن الحكم ثابتاً على خلاف الدليل لعذر ، بل كان ثابتاً على وفقه ( فعزيمة ) فهي نعم الواجب وغيره

رخصة لأنه لم يثبت على المنع منه دليل كما سيأتي في الأفعال الاختيارية وأطلق المصنف الدليل ليشمل ما إذا كان الترخيص بجواز الفعل على خلاف الدليل المقتضى للتحريم كأكل الميتة وما إذا كان بجواز الترك إما على خلاف الدليل المقتضى للوجوب كجواز الفطر في السفر وإما على خلاف الدليل المقتضى للتدب كترك الجماعة بعذر المطر والمرض ونحوها فإنه رخصة بلا نزاع وكالآبراد عند من يقول إنه رخصة وبهذا يعلم أن قول الآدمي وابن الحاجب هو المشروع لعذر مع قيام المحرم غير جامع وقوله لعذر يعنى المشقة والحاجة ، واحترز به عن شيئين : أحدهما الحكم الثابت بدليل راجع على دليل آخر معارض له الثاني التكليف كلها فإنها أحكام ثابتة على خلاف الدليل لأن الأصل عدم التكليف والأصل من الأدلة الشرعية ، وقد صرح القرأى بذلك أعنى بكون التكليف على خلاف الدليل وأطال الاستدلال عليه في شرحي الموصول والتنقيح ، ولا ذكر لهذا القيد في الموصول والمنتخب ولا في التحصيل والحاصل فإن قيل الثابت بالناسخ لأجل المشقة كعدم وجوب ثبات الواحد للعشرة في القتال ونحوه ليس برخصة مع أن الحد منطبق عليه قلنا : لأنسلم فإن تسمية المنسوخ دليلاً إنما هو على سبيل المجاز ( قوله : كحل الميتة للمضطر الخ ) يعنى أن الرخصة تنقسم إلى ثلاثة أقسام : واجبة ومندوبة ومباحة ، فالواجبة أكل الميتة للمضطر على الصحيح المشهور في مذهبي ، وأما المندوبة فالقصر للمسافر بشرطه المعروف وهو بلوغه ثلاثة أيام فصاعداً وأما المباح فثقل له المصنف بالفطر للمسافر فقوله واجباً ومندوباً ومباحاً من باب اللف والنشر فالأول للأول والثاني والثالث والثالث وهكذا ذكره ابن الحاجب أيضاً وتمثيل المباح بالفطر لا يستقيم لأنه إن تضرر بالصوم بالفطر أفضل وإن لم يتضرر بالصوم أفضل فليست للصوم حالة يستوى فيها الفطر وعدمه وذلك هو حقيقة المباح فإن قيل مراده المباح في تفسير الأقدمين ، وهو جواز الفعل الشامل للواجب والمندوب والمكروه والمباح المصطلح عليه ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم : أبغض المباح إلى الله الطلاق . قلنا : لو أراد ذلك لما جعله قسماً للواجب والمندوب ، وعطفه عليهما ففعله ذلك دليل على إرادة المستوى الطرفين وقد يقال مراده بالمباح ما ليس بفعله راجعاً وهو غير الواجب والمندوب ولكنه أيضاً خلاف

بخلاف ما ذكره الآدمي من أن العزيمة ما لزم من الأحكام لا لعذر فإنه مختص بالواجب اللهم إلا إذا أريد بلزم ثبت وشرع . قيل : يفهم من تقسيمهم الرخصة إلى الأقسام الثلاثة وجعل العزيمة أعم من الواجب أو مختصاً أنهم جعلوها من الحكم التكليفي بخلاف ما ذكره الآدمي من جعلها من خطاب الوضع أقول هذا إنما يكون على مذهب من جعل الاقتضاء أو التخيير أعم من الصريح والضمني وأما عند غيره فلا كيف والمعتبر فيهما ثبوت الحكم على خلاف

المصطلح والصواب تمثيلة بالسلم والعرايا والإجارة والمساقاة وشبه ذلك من العقود ، فأنها  
ورخصة بلا نزاع لأن السلم والإجارة عقدان على معدوم مجهول والعرايا بيع الرطب بالتمر ،  
فجوزت للحاجة إليها وقد ثبت التصريح بذلك في الحديث الصحيح فقال : ( وأرخص في  
العرايا ) مع كونها رخصة فهي مباحة لا طلب في فعلها ولا في تركها فيصدق عليها الحد فيقال  
حكم ثابت على خلاف الدليل لعذر ، ولا يصح تمثيل المباح بمسح الخف لأن غسل الرجل أفضل  
منه كما جزم به المتقدمون من أصحابنا والمتأخرون منهم ابن الرفعة في الكفاية والنووي في  
شرح المذهب ولا نعلم فيه خلافاً ( قوله : وإلا فعزيمة ) أى وإن ثبت الحكم لکن لا على  
خلاف الدليل لعذر ، فهو العزيمة فيعلم بذلك أن العزيمة في الإصطلاح هو الحكم الثابت ،  
لا على خلاف الدليل كإباحة الأكل والشرب أو على خلاف الدليل لکن لا لعذر كالتكاليف  
وأما في اللغة ، فهو القصد المؤكد ، ومنه عزمت على فعل الشيء ، قال الجوهري عزمت على  
كذا عزمًا وعزمًا بالضم وعزيمة وعزيمة إذا أردت فعله وقطعت عليه قال الله تعالى فذسى  
ولم نجد له عزمًا أى جزمًا وهنا بحثان : أحدهما : أن المصنف قد تبع صاحب الحاصل في  
جعل الرخصة والعزيمة قسمين للحكم ، وذكر القرافى في كتبه أيضاً مثله وجعلهما غير هؤلاء  
من أقسام الفعل منهم الآمدى وابن الحاجب وأما الإمام فقال في المحصول الفعل الذى يجوز  
للمكلف الإتيان به إما أن يكون عزيمة أو رخصة هذا لفظه بحروفه ، وذكر في المنتخب  
أيضاً مثله فانه قسم المباح إلى الرخصة والعزيمة وأراد المباح بتفسير الأقدمين وهو مايجوز  
فعله واجباً كان أو غيره وكلام التحصيل أيضاً قريب منه ، ونقل القرافى عن المحصول أنه  
فسر الرخصة بجواز الاقدام على الفعل مع قيام المانع والعزيمة بجواز الاقدام مع عدم المانع  
وهذا غلط على المحصول ، فانه إنما فسره بالفعل . البحث الثانى : أن حد العزيمة في كلام  
المصنف يدخل فيه الأحكام الخمس والإمام نثر الدين في المحصول وغيره جعلها تطلق على  
الجميع ما عدا المحرم فانه جعل مورد التقسيم الفعل الجائز كما تقدم والقرافى خصها بالواجب  
والمندوب لا غير فقال في حدها طلب الفعل الذى لم يشتر فيه مانع شرعى قال ولا يمكن أن  
يكون المباح من العزائم فان العزم هو الطلب المؤكد فيه ومنهم من خصها بالواجب فقط  
وبه جزم الغزالى فى المستصفى والآمدى فى الأحكام ومنتهى السؤل وابن الحاجب فى المختصر الكبير

---

الدليل لعذر أو على وفقه لا للاقتضاء والتخير ، وإن لم يخل الواقع عنهما ثم التيمم من  
قبيل الرخصة إن وجد الماء مع عدم التمكن من استعماله لمرض أو ضرر غلاء الثمن وإن  
لم يوجد الماء فلا يسمى رخصة لعدم كونه مكلفاً بالوضوء لامتناع التكليف بالحال  
كذا قال الجاربردى أقول لا استحالة لجواز حصول الماء بطريق الكرامة كما فى

ولم يصرح بشئ. في المختصر الصغير فقالوا العزيمة ما لزوم العباد بإيجاب الله تعالى وكأنهم احترزوا بإيجاب الله تعالى عن النذر ولم يذكر ابن الحاجب هذا القيد قال : ( الفصل الثالث في أحكامه وفيه مسائل الأولى - الوجوب قد يتعلّق بمعيّن وقد يتعلّق بمبهم من أمور معينة كخصال الكفارة ونصب أحد المستعدين للإمامة

الحلف على مس السماء وقلب الحجر ذهباً ( الفصل الثالث ، في أحكامه ) أى الوجوب ( وفيه ) أى فى هذا الفصل ( مسائل ) المسئلة ( الأولى الوجوب قد يتعلّق بمعيّن ) أى بواحد معين كالصلاة والصوم وحكم الوجوب فيه لزوم الاتيان بالمأمور به على التّعين مع عدم جواز الاختلاف به ( وقد يتعلّق بمبهم ) أى بواحد مبهم ( من أمور معينة ) عينها الشارع ، وهذا يسمى الواجب الخير ( كخصال الكفارة ) وهى الاشياء الثلاثة المشار اليها بقوله : فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة . وهو إما مثال للأمور المعينة وكذا ما عطف عليه وهو قوله : ( ونصب أحد المستعدين للإمامة ) على تصور نصب بالنسبة إلى كل منهما فيتصور النصبان والواجب أحدهما أو مثال للواحد المبهم كنصب أحدهما والمعنى كواحد من الخصال وبالجملة الكلام لا يخلو عن تمحل وإيراد المثالين للتنبيه على أنه قد يكون بحيث يحرم الجمع وقد لا يكون كما سيبنى . وإنما قال من أمور معينة لعدم وقوع تعلّق الوجوب بأمر مبهم من أمور مبهمة لانه وقوع التكليف بالحال وهو باطل اتفاقاً وحكم هذا النوع لزوم الاتيان بأحدها فى الجملة وعدم جواز الإخلال به بأن يترك الجمع وهذا مذهب الاشاعرة والفقهاء واستدلوا على جوازه بل وقوعه بأن إيجاب الشرع واحداً مبهماً من أمور معينة بحيث أو أتى بها بالواجب ولو ترك الجميع ذم تركه أحدها من حيث أنه أحدها لا يستلزم محالاً ثم النص دل على وجوب واحد منها كما فى الكفارة مع قطعنا بالجواز فيحمل عليه لأن الصرف عن المدلول إنما هو عند الامتناع فان قلت الواحد بما هو واحد إنما يوجد فى الذهن لافى الخارج فلا يطلب قلنا : أجاب عنه صاحب المنتهى بأن المطلوب هو الواحد الوجودى الجزئى باعتبار مطابقته للحقيقة الذهنية لا باعتبار ما كان جزئياً حورده العلامة بأنه يتافى كوز الواجب هو المشترك بل الجواب انه يجوز طلبة فى ضمن الأفراد والمستحيل طلبة دونها أقول مراد صاحب المنتهى أن الواحد بما هو واحد يوجد فى ضمن الجزئى والأول هو الواجب والمطلوب الأولى والثانى المطلوب أيضاً لكن لا باعتبار جزئيته بل باعتبار اشتماله على الواحد من حيث هو الذى تطابقه الحقيقة من حيث هى الذهنية فالواجب فى الحقيقة حينئذ هو المشترك إذ المراد به ما يصلح أن يعرض لمفهومه العقلى الاشتراك على

وقالت المعتزلة الكل واجب على معنى أنه لا يجوز الإخلال بالجميع ولا يجب الإتيان به فلا خلاف في المعنى وقيل : الواجب معين عند الله تعالى دون الناس ورد بأن التعيين يحيل ترك ذلك الواحد والتخير يجوز له وثبت اتفاقاً في الكفارة فانتفى الأول قيل : يحتمل أن المكلف يختار المعين

ما يناسب الكل الطبيعي لا العقلي إذ تكليف به التكليف بالمحال ( وقالت المعتزلة : الكل واجب ) وفسره أبو الحسن البصري منهم بأن هذا ( على معنى أنه لا يجوز الإخلال بالجميع ) بترك جميع خصال الكفارة مثلاً ( ولا يجب الإتيان به ) أى بالجميع والمكلف أن يختار أياً كان وهو بعينه مذهب الفقهاء ( فلا خلاف في المعنى ) أى فعلى هذا التفسير لا نزاع بيننا وبينهم في المعنى إذ مرادهم بأن الكل واجب راجع إلى المعنى الذى قصدناه بوجوب واحد منها لكن هذا يناقى ما ذهب إليه بعض المعتزلة من أنه يثاب ويعاقب على كل واحد ولو أتى بواحد سقط عنه الباقي بناء على أن الواجب قد سقط بدون الأداء وإن كان جمهورهم على خلاف ذلك ( وقيل : الواجب ) واحد ( معين عند الله تعالى دون الناس ) وهذا مذهب ثالث نسبته للأشاعرة إلى المعتزلة وهم إليهم فلذا لم يعين القائل وقال قيل وأورد المقول ( ورد ) أى هذا المذهب الأخير وهو أن يكون الواجب واحداً معيناً عند الله دون الناس ( بأن التعيين يحيل ترك ذلك الواحد ) المعين عند الله أى يستلزم عدم جواز تركه ( والتخير يجوز له ) أى يستلزم جوازه بأن يأتي بالآخر فيتناقضان لدلالة تنافى الوازم على تنافى الملزومات ( وثبت ) أى التخير ( اتفاقاً فى ) خصال ( الكفارة فانتفى الأول ) أى التعيين لاستلزام وجود أحد المتنافيين انتفاء الآخر واعتراض على هذا ( قيل ) لا نسلم أن التخير يجوز ترك الواحد لجواز أن يكون الله تعالى قد عين واحداً من الأشياء وعلم أن المكلف لا يأتي إلا به فإذا أتى به فقد اختار ما هو المعين عند الله تعالى وهذا معنى قوله : ( يحتمل أن المكلف يختار المعين ) هذا هو تقرير الشروح فى توجيه المنع مع هذا السند الأول : لاختفاء المعنى بتعين الواحد من الأشياء عنده تعالى واجباً أنه الذى يثاب ويعاقب ههنا أن يطالب بأحدها بأن يكون الإتيان به دون الآخر مجزئاً وهو يستلزم جواز ترك كل منها بمعنى أنه لا يعاقب على تركه إذا أتى بالآخر وأنت خير بأن الاعتراض لا توجيه له حينئذ أصلاً أما أولاً فلجواز أن لا يختار المكلف شيئاً فلا تعين ثمة لأن المعين على ما قالوا ما حكم الله

أَوْ يَعْينَ مَا يَخْتَارُهُ أَوْ يَسْقُطُ بِفَعْلٍ غَيْرِهِ وَأَجِيبَ عَنِ الْأَوَّلِ بِأَنَّهُ يُوجِبُ  
تَفَاوُتَ الْمُكَلَّفِينَ فِيهِ

أنه يختار المكلف وأما ثانياً فلا به لو سلم أن التخيير ههنا على وجه لا يكون فيه ترك المعين  
لكن لا يلزم منه عدم جواز تركه ألا ترى أن عند فعل المباح اتقى الترك ولا يلزم عدم  
جوازه بمعنى أنه لو ترك لم يعاقب وظنى أن منشأ الغلط أنهم فهموا من جواز الترك هنا  
الامكان الوقوعى وهو منتف لا متاعه لوجوب طرفه المخالف وهو الفعل لمتعلق عليه تعالى  
به ولا يخفى أن المراد الجواز الفقهي وهو ما ذكرناه وهذا لا يتنافى الامتناع بالغير عقلاً  
كمشى زيد إلى السوق إذا ترك المانع والأقرب أن يقال أنه يجوز أن يكون تعالى قد عين  
واحداً منها بالوجوب على المكلف وعلم أنه لو صمم العزم على تحصيل المأمور به لآتى به وهذا  
يستلزم عدم جواز تركه في نفس الأمر وبالنسبة إلى عليه تعالى والتخيير بحسب الظاهر فيستلزم  
جواز ترك هذا المعين بحسب الظاهر وبالنسبة إلى العباد لعدم علمهم بأن الواجب عند الله  
هذا المعين ، وهو لا يتنافى عدم جواز الترك في نفس الأمر اللازم لكونه معيناً عند الله  
لا يقال فحيثئذ يكون تكليفاً بالمحال إذ لا علم للعبد بالمعين ولا يمكنه الإتيان به لأننا نقول  
لا بل يمكنه إذ العلم بالتخيير هنا تحقق العمل بالتعيين لأنه عند الإتيان بأحد الأشياء آت  
بالمعين عند الله ويمكن تطبيق كلام المصنف على هذا بأن يقال لا نسلم التنافي بين لازمى  
التخيير والتعيين ، بل يجوز أن يكون عمل المكلف بالتخيير عين اختيار المعين عند الله  
وهذا لا يكون إلا بأن يكون التخيير وجواز الترك بحسب الظاهر وبالنسبة إلى العباد والتعين  
وعدم جوازه بحسب الواقع وبالنسبة إلى الله تعالى وإلا فالعمل بالتخيير في الواقع لا يكون  
عملاً بالتعيين الواقعى إذ الأول أداء الواجب على احتمال أنه لو أتى بغيره لكان الواجب  
ذلك الغير بخلاف الثاني ، وحق السند أن يقول : التخيير بحسب الظاهر لكنه أقام ما يستلزمه  
مقامه هذا ما عندي ( أو يعين ) أى الله تعالى ( ما يختاره ) أى الواحد الذى يختاره  
المكلف يعنى أن يعين الله تعالى واحداً يجعله واجباً بعد ما اختاره المكلف وحيثئذ لا نسلم  
أن التعيين يحيل ترك ذلك الواحد عند تجويز التخيير تركه إذ التعيين إنما ورد بعد اضمحلال  
التخيير وقوله ( أو يسقط بفعل غيره ) وجه ثالث في الجواب ، يعنى سلمنا تجويز التخيير  
بترك المعين ، لكن لا نسلم أن التعيين يحيل تركه وإنما يحيل لو لم يسقط المعين بفعل غيره  
كسقوط الجلسة بين السجدين بجلسة الاستراحة ( وأجيب عن ) الإيراد ( الأول )  
وهو قوله : أن المكلف يختار المعين وقد عرفت وجه وروده ( بأنه يوجب ) أى يستلزم  
( تفاروت المكلفين فيه ) أى في الواجب التخيير لجواز أن يختار البعض الإطعام ، والبعض

وَهُوَ خِلَافُ النَّصِّ وَالْإِجْمَاعِ وَعَنِ الثَّانِي بَأَنَّ الْوُجُوبَ مُحَقَّقٌ قَبْلَ اخْتِيَارِهِ  
وَعَنِ الثَّلَاثِ بَأَنَّ الْآتِي بِأَيِّهَا آتٍ بِالْوَاجِبِ (إِجْمَاعاً) أَقُولُ عَقْدَ الْمُصَنِّفِ هَذَا الْفَصْلَ لِأَحْكَامِ  
الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ وَجَمْلُهُ مُشْتَمِلٌ عَلَى سَعِ مَسَائِلَ وَالْإِمَامِ غَيْرِ الدِّينِ ذَكَرَ ذَلِكَ فِي الْأَوَامِرِ وَالنَّوَاهِي  
وَجَعَلَ الْأَرْبَعَةَ الْآخِرَةَ مِنْ هَذِهِ الْمَسَائِلِ السَّعِ فِي الْأَحْكَامِ كَمَا ذَكَرَهُ الْمُصَنِّفُ وَأَمَّا الثَّلَاثَةُ الْأُولَى  
فَجَعَلَهَا فِي أَقْسَامِهِ لَا فِي أَحْكَامِهِ فَقَالَ الظَّرُّ الْأَوَّلُ فِي الْوُجُوبِ وَالبَحْثُ أَمَّا فِي أَقْسَامِهِ وَأَحْكَامِهِ أَمَّا  
أَقْسَامُهُ فَاعْلَمْ أَنَّهُ بِحَسَبِ الْمَأْمُورِ بِهِ يَنْقَسِمُ إِلَى مَعِينٍ وَخَيْرٍ وَبَحْسَبِ وَقْتِهِ إِلَى مُضِيقٍ وَمَوْسَعٍ وَبِحَسَبِ  
الْمَأْمُورِ إِلَى وَاجِبٍ عَلَى التَّعْيِينِ وَوَاجِبٍ عَلَى الْكُفَايَةِ هَذَا كَلَامُهُ وَذَكَرَ مِثْلَهُ صَاحِبُ الْحَاصِلِ وَصَاحِبُ  
التَّحْقِيقِ وَالْمُصَنِّفُ جَمَعَ الْبُكْلَ فِي أَحْكَامِ الْحُكْمِ وَلَيْسَ بِجَيِّدٍ ثُمَّ أَنَّهُ أَطْلَقَ الْحُكْمَ وَإِنَّمَا هِيَ أَقْسَامُ  
لِلْوُجُوبِ خَاصَّةً الْمَسْئَلَةُ الْأُولَى فِي انْقِسَامِ الْمَأْمُورِ بِهِ إِلَى مَعِينٍ وَخَيْرٍ اعْلَمْ أَنَّ الْوُجُوبَ قَدْ يَتَعَلَّقُ  
بِشَيْءٍ مَعِينٍ كَالصَّلَاةِ وَالْحَجِّ وَغَيْرِ ذَلِكَ وَيُسَمَّى وَاجِباً مَعِيناً وَقَدْ يَتَعَلَّقُ بِوَاحِدٍ مِنْهُمْ مِنْ أُمُورٍ  
مَعِينَةٍ أَى بِأَحَدِهَا وَيُسَمَّى وَاجِباً خَيْراً ثُمَّ هَذَا عَلَى قِسْمَيْنِ فَقَسَمَ بِحُجُوزِ الْجَمْعِ بَيْنَ تِلْكَ الْأُمُورِ  
وَتَكُونُ أَيْضاً أَفْرَاداً مَحْصُورَةً كَخِصَالِ الْكُفَّارِ ، فَإِنَّ الْوُجُوبَ يَتَعَلَّقُ بِوَاحِدٍ مِنَ الْإِطْعَامِ  
وَالْمَكْسُوءَةِ وَالْعَتَقِ وَمَعَ ذَلِكَ يَحُوزُ إِخْرَاجَ الْجَمْعِ وَقِسْمَ لَا يَحُوزُ الْجَمْعُ وَلَا تَكُونُ أَفْرَادُهُ مَحْصُورَةً  
كَإِذَا مَاتَ الْإِمَامُ الْأَعْظَمُ وَوَجَدْنَا جَمَاعَةً قَدْ اسْتَعَدُّوا لِلْإِمَامَةِ أَى اجْتَمَعَتْ فِيهِمُ الشَّرَاطُ فَإِنَّهُ  
يَجِبُ عَلَى النَّاسِ أَنْ يَنْصَبُوا مِنْهُمْ وَاحِداً ، وَلَا يَحُوزُ نَصَبُ زِيَادَةٍ عَلَيْهِ وَذَكَرَ الْمُصَنِّفُ هَذَيْنِ  
الْمَثَالَيْنِ لِأَجْلِ هَذَا الْمَعْنَى وَلَا يَتَصَوَّرُ التَّسْكِيفُ بِوَاحِدٍ مِنْهُمْ مِنْ أُمُورٍ مَبْهُمَةٍ لِأَنَّهُ تَسْكِيفٌ بِمَا

الْكُسُوءَةِ وَالبَعْضُ التَّحْرِيرُ فَيَكُونُ الْوَاجِبُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى كُلِّ مِنْهُمْ مَا يَغَايِرُ مَا وَاجِبٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَى  
الْآخَرِ ( وَهُوَ ) أَى الْإِزْمُ وَهُوَ تَفَاوُتُ الْمُسْكَفِينَ بِاطْلٍ لِأَنَّهُ ( خِلَافُ النَّصِّ ) لِدَلَالَةِ  
الْخِصَالِ عَلَى عَدَمِ التَّفَاوُتِ وَتَسْوِيَةِ الْمُسْكَفِينَ فِي هَذَا التَّسْكِيفِ ( وَالْإِجْمَاعُ ) وَهُوَ ظَاهِرُ  
( وَعَنِ الثَّانِي ) وَهُوَ أَنَّهُ يَحُوزُ أَنْ يَعْينَ الشَّارِعُ الْوَاحِدَ بَعْدَ اخْتِيَارِ الْمُسْكَفِ إِيَّاهُ ( بَأَنَّ )  
ذَلِكَ يَسْتَلْزِمُ عَدَمَ تَحَقُّقِ الْوُجُوبِ وَيَعِينُهُ قَبْلَ اخْتِيَارِهِ لِأَنَّ ذَلِكَ عِنْدَ التَّعْيِينِ وَهُوَ بَعْدَ اخْتِيَارِ  
الْمُسْكَفِ وَالْإِزْمُ بِاطْلٍ لِأَنَّ ( الْوُجُوبَ مُحَقَّقٌ ) أَى مُحَقَّقٌ ( قَبْلَ اخْتِيَارِهِ ) الْوُجُوهُ  
الْأُولَى الْإِجْمَاعُ ، وَالثَّانِي أَنَّهُ لَوْ لَا هَذَا الْإِزْمُ لَأَنْ يَجِبُ شَيْءٌ عَلَى مَنْ لَا يَخْتَارُ أَصْلاً وَالثَّلَاثُ أَنَّ  
الْوُجُوبَ حُكْمٌ شَرْعِيٌّ وَالْحُكْمُ خُطَابُ اللَّهِ تَعَالَى وَالْخُطَابُ قَدِيمٌ فَيَجِبُ تَحَقُّقُهُ قَبْلَ اخْتِيَارِهِ اللَّهُمَّ إِلَّا  
إِذَا ادْعَى تَأْخُرَ تَعَلُّقِهِ عَنِ الْإِخْتِيَارِ وَأَيْضاً يَلْزِمُ مِنْهُ مَا لَزِمَ مِنَ الْأَوَّلِ وَهُوَ تَفَاوُتُ الْمُسْكَفِينَ فِي الْوَاجِبِ  
( وَعَنِ الثَّلَاثِ ) وَهُوَ قَوْلُهُ أَوْ يَسْقُطُ بِفَعْلٍ غَيْرِهِ ( بَأَنَّ ) هَذَا لَوْ صَحَّ لَزِمَ أَنْ لَا يَعْلَمَ الْإِتْيَانُ بِالْوَاجِبِ  
عِنْدَ الْإِتْيَانِ بِوَاحِدٍ مِنْهَا لِاحْتِمَالِ أَنْ يَكُونَ بَدَلاً وَالْإِزْمُ بِاطْلٍ لِأَنَّ ( الْآتِي أَيَّهَا ) أَى بِأَيِّ الْأَشْيَاءِ  
الْمَعْنِيَةِ ( آتٍ بِالْوَاجِبِ إِجْمَاعاً ) قَالَ الْمُرَاغِي مَا ذَكَرَ كَلَامَ عَلَى السَّنَدِ وَهُوَ مُلْزِمٌ لِثَبُوتِ الْمَنْعِ



لا يعلمه الشخص وكون الواجب واحداً مبهماً أو رأياً أحدها لابعينه نقله في المحصول والمنتخب عن الفقهاء فقط ولا ينقل عن الأصوليين تصریحاً وافقهم ولا مخالفتهم بل ظاهر كلامه المخالفة لانه أبطل ما استدلوا به وكذلك فعل صاحب الحاصل والتحصيل نعم نقله الآمدى عن الفقهاء والأشاعرة وارتضاه واختاره أيضاً ابن الحاجب ولك أن تقول أحد الأشياء قدر مشترك بين الخصال كلها لصدقه على كل واحد منها وحينئذ فلا تعدد فيه وإنما التعدد في محاله فإن المتواطىء موضوع لمعنى واحد صادق على أفراد كالإنسان وليس موضوعاً لمعان متعددة وإذا كان أحد الخصال هو متعلق الوجوب كما تقدم استحالة فيه التخيير وإنما التخيير في الخصوصيات وهى خصوص الاطعام مثلاً أو الكسوة أو الاعتاق فالذى هو متعلق الوجوب لا تخيير فيه والذى هو متعلق التخيير لا وجوب فيه وهذا نافع في كثير من المباحث الآتية فافهمه (واعلم) أن المصنف حكى في هذه المسئلة ثلاثة مذاهب أحدها ما تقدم والثاني ما نقله عن المعتزلة أن الأمر بالأشياء على التخيير يقتضى وجوب الكل على التخيير قالوا والمراد من قولنا أن الكل واجب على التخيير هو أنه لا يجوز للمكلف ترك جميع الأفراد ولا يلزم الجمع بينهما وهذا بعينه هو قول الفقهاء ولا خلاف في المعنى وحينئذ فلا حاجة إلى دليل يرد عليهم فإن قيل بل الخلاف في المعنى وهو الثواب على الجميع والعقاب عليه قلنا لا فإن الآمدى نقل عنهم في الأحكام أنه لا ثواب ولا عقاب إلا على البعض (واعلم) أن وصف الكل بالوجوب يلزمنا أيضاً القول به لأن كل حكم ثبت للأعم ثبت للأخص بالضرورة لاشتتماله عليه وقد تقدم أن الوجوب ثابت لمسمى إحدى الخصال فيكون ثابتاً لكل واحد منها لاشتتماله عليه نعم يصدق على كل واحد أنه ليس بواجب باعتبار خصوصه والمذهب الثالث أن الواجب معين عند الله تعالى غير معين عندنا وهذا القول يسمى قول التراجم لأن الأشاعرة يروونه عن المعتزلة والمعتزلة يروونه عن الأشاعرة كما قال في المحصول ولما لم يعرف قائله عبر المصنف عنه بقوله وقيل وهذا المذهب باطل لأن التكليف بمعين عند الله تعالى غير معين للعبد ولا طريق له إلى معرفته بعينه من التكليف بالمحال وأبطله المصنف بأن مقتضى التعيين أنه لا يجوز العدول عن ذلك الواحد المعين ومقتضى التخيير جواز العدول عنه إلى غيره والجمع بينهما

وعدم الملزوم ليس بملزوم لعدم اللازم ثم أجاب بأنه لما بين المناقاة لم يحتج إلى إعادته لسقوط المنع حينئذ وإنما أجاب عن المستندات تبرعاً قال الفئري بيان المناقاة إنما يتم ببيان المقدمتين والمنع ورد عليهما فلا بد من دفعه فلا يجدى دفع السند نفعاً بل الجواب أن المستند إذا انحصر في المذكور كان ملزوماً مساوياً للمنع فدفعه دفعةً وههنا كذلك فليتأمل أقول يوضحه إن منع استلزام التخيير تجويز ترك المعين لا يثبت إلا بجواز اختيار المكلف المعين عند الله على الطريق

مختلفا فإذا ثبت أحدهما بطل الآخر والتخيير ثابت بالاتفاق منا ومنكم فيبطل الأول الذي هو التعمين ( قوله قيل يحتمل الخ ) أى اعتراض الخصم على الرد المذكور من ثلاثة أوجه أحدها أنا لانسلم أن مقتضى التخيير تجويز ترك ذلك الواحد المعين لجواز أن الله تعالى يلهي كل مكلف عند التخيير إلى اختيار ما هيئ له . الثاني أنه يحتمل أن الله تعالى يعين ما يختاره فلوجب الثالث أنا لانسلم أيضاً أن التعمين يحيل ترك ذلك الواحد المعين فإن الواجب المعين قد يسقط بفعل غيره كما سقطت الجلسة الفاصلة بين السجدين بجلوسه الاستراحة وغسل الرجل بمسح الخف والشاة الواجبة في خمس من الإبل باخراج البعير وشبه ذلك وأجاب المصنف عن الأول بأنه لو كان الواجب واحداً معيناً ويختاره المكلف لكان كل من اختار شيئاً يكون هو الواجب عليه دون غيره من الخصال فيكون الواجب على هذا غير الواجب على الآخر عند اختلافهم في الاختيار لكن التفاوت بين المكلفين في ذلك باطل بالنص والإجماع أما النص فلأن الآية الكريمة دالة على أن كل خصلة من الخصال مجزئة لكل مكلف وأما الإجماع فلأن العلماء متفقون على أن المكلفين في ذلك سواء وأن الذي أخرج خصلة لوعدل إلى أخرى لأجزائه ووقعت واجبة وهذا الجواب لم يذكره الامام ولا أتباعه بل تمسكوا بالتناقض فقط وأجاب عن الثاني وهو كونه تعين باختياره بأن للوجوب ثابت قبل اختيار المكلف لإجماع مع أن الواجب في تلك الحالة لا يستقيم أن يكون واحداً معيناً لأن الفرض أن التعين متوقف على اختياره وقد فرضنا أن لا اختيار وأجاب عن الثالث بأنه لو كان الواجب واحداً معيناً والمآل به بدل عنه يسقطه لكان الآتي به ليس آتياً بالواجب بل يبدله لكن الإجماع منعقد على أن الشخص الآتي بأى واحدة شاء من هذه الخصال آت بالواجب إجماعاً قال : ( قيل : إن آتى بالكل معاً فالامتنال إما بالكل فالكُل واجب أو بكل واحد فستجتمع مؤثرات

الذى بينا وإن منع استلزام التعيين عدم تجويز تركه إنما ثبت إذا ثبت جواز سقوطه بفعل الغير بناء على أن المقدّر عدم مسقط آخر أو جواز ورود التعيين بعد الاختيار وقد ثبت بطلان الكل فيسقط المنع لا تنفاه ملزومه اللازم وأهل النظر يبرزون أمثال هذا في صورة الاستدلال على ثبوت المقدمة المنوعة بتركيب القياس من منفصلة مائعة الخلو عن المقدمة وعمائساوى انتفاءها وهو السند ومن مقدمة استثنائية يرفع أحد جزئها وهو السند بواسطة ما يدل على سقوطه فيثبت الجزء الآخر وهي المقدمة المنوعة ثم إنه قد استدل على تعين الواجب ( قيل ) إن المكلف ( إن آتى بالكل ) أى بالجميع كجميع خصال الكفارة ( معاً ) من غير ترتيب فلا بد أن يعد بمنثلاً ( فالامتنال ) أى امتثاله ( إما ) أن يكون ( بالكل ) فالكُل واجب ( على هذا التقدير وهو باطل بالإجماع ) أو بكل واحد فستجتمع ( على هذا ) مؤثرات

على أثر واحد أو بواحد غير معين ولم يوجد أو بواحد معين وهو المطلوب وأيضاً اوجب معين فيستدعي معيناً وليس الكل ولا كل واحد وكذا الثواب على الفعل والعقاب على الترك فإذا اوجب واحد معين ( أقول احتج الناهب إلى أن الواجب واحد معين بأن فعل الواجب له صفات وهي إسقاط الفرض وكرهه واجبا واستحقاق ثواب الواجب وتركه أيضاً له خاصة وهي استحقاق العقاب وهذه الأربعة تدل على أنه واحد معين ثم ذكر المصنف هذه الأرصاف على هذا الترتيب فبدأ بإسقاط الفرض وعبر عنه بالامتنال فقال إذا أتى المكلف بالحصول جميعها في وقت واحد فلا شك في كونه ممثلاً وهذا الامتنال لا جائز أن يكون معللاً بالكل من حيث هو كل على معنى أنه يكون المجموع هو العلة في

مستقلة ( على أثر واحد ) وهو محال إذ الأثر بكل منهما يستغنى عن الآخر فيلزم استغناؤه عن كل مع الاحتياج إليه ( أو ) الامتنال يكون ( بواحد غير معين ) وهو باطل أيضاً لاقتضاء الأثر المعين مؤثراً موجداً ( ولم يوجد ) الواحد الغير المعين إذ لا وجود لما لاثنين له ( أو ) يكون الامتنال ( بواحد معين وهو المطلوب ) وإنما قال معاً لأن المكلف لو أتى بالحصول مرتباً حصل الامتنال بالأول ولا يمكن التردد ولا يحصل التعمين والإتيان معاً يمكن أن يعلق العتق بآخر جزء من الكسوة ثم يباشر واحداً من الإطعام أو الكسوة بنفسه ويفوض الآخر إلى وكيله بحيث يحصل أنواعه معاً قوله ( وأيضاً ) استدلال آخر وهو أن يقال ( الوجوب ) أمر ( معين ) لكونه ممتازاً عما سواه من الأحكام ( فيستدعي ) محلاً ( معيناً ) لامتناع كون غير المعين الذي هو معدوم محلاً آخر غير معين موجود وهو إما أن يكون الكل أو كل واحد أو واحداً معيناً ( وليس الكل ولا كل واحد ) وإلا وجب الكل فتعين الواحد المعين وهو المطلوب ولم يتعرض للواحد الغير المعين لأن تقدير المعين هو ما يستدعيه الوجوب قوله ( وكذا الثواب ) استدلال آخر أي كالقول في الامتنال القول في الثواب ( على الفعل والعقاب على الترك ) أن يقال إذا أتى المكلف بالكل معاً يستحق ثواب الإتيان بالواجب وإذا ترك كل واحد يستحق العقاب بترك الواجب وذلك إما بالكل فعلاً أو تركاً أو كل واحد وهما باطلان للزوم وجوب الكل واجتماع المؤثرات أو بواحد غير معين وهو ليس بموجود فلا أثر له في استحقاق الثواب والعقاب أو بواحد معين ( فإذا اوجب واحد معين ) وهذا نتيجة الكل واستدل أيضاً بأنه لا بد من علم الأمر بالواجب فيكون معلوماً لله تعالى فهو معين عنده وبأن المكلف به إما الكل أو كل واحد أو واحد غير معين أو واحد معين

إسقاط الواجب وكل واحد جزء من أجزاء الدلة وهو المسمى بالكل المجموع لأنه يلزم أن يكون الكل واجباً ولا جائزاً أن يكون معللاً بكل واحد وهو المسمى بالكل التفصيلي لأنه يلزم اجتماع مؤثرات وهي الاعتناق والصيام والاطعام على أثر واحد وهو الامتثال وذلك محال لأن إسناده إلى هذا يستغنى به عن إسناده إلى ذلك وإسناده إلى ذلك يستغنى به عن إسناده إلى هذا فيستغنى بكل منهما عن الآخر ويفتقر لكل منهما بدلاً عن الآخر فيكون محتاجاً إليهما معاً وغنياً عنهما معاً ولا جائز أن يكون الامتثال معللاً بواحد غير معين لأنه لا وجود له إذ كل موجود فهو في نفسه متعين ولا إبهام ألبتة في الوجود الخارجي إنما الإبهام في الذهن فقط فإذا انتفى ذلك كله تعين أن الامتثال حصل بواحد معين عند الله تعالى مبهم عندنا وهو المطلوب ( قوله وأيضاً الوجوب معين الخ ) هذا دليل ثان على أن الواجب واحد معين وهو الوصف الثاني من جملة الأوصاف المتقدم ذكرها وتقريره من وجهين . أحدهما أن الحكم الشرعي متعلق بفعل المكلف والوجوب حكم معين من بين الأحكام الخمسة وهو معنى من المعاني فيستدعى محلاً معيناً يتعاق به ويوصف ذلك المحل بأنه واجب لأن غير المعين لا يناسب المعين ولا وجود له أيضاً في نفسه فيمتنع وصفه بالوجوب لاستحالة أنصاف المعلوم بالصفة الثبوتية فيطل أن يكون غير معين ولا جائز أن يكون المعين هو الكل ولا كل واحد لعدم وجوبه فتعين أن يكون واحداً وهو المطلوب . التقرير الثاني أن الفعل المأمور به يسقط الحكم المتعاق بالشخص والوجوب حكم معين من بين الأحكام الخمسة فيستدعى فعلاً معيناً يسقط به ويأتي ما قلناه بعينه الخ والتقرير الأول هو المذكور في المحصول والحاصل وغيرهما ولكن فيه بعض تغيير للذكور وصرح الإمام بأن ذلك فيما إذا أتى بالكل معاً ويحتمل فرضه أيضاً قبل الإخراج ( قوله وكذا الثواب على الفعل والعقاب على الترك ) هذا هو الوصف الثالث والرابع من الأوصاف المتقدمة للواجب الدالة على أن الواجب واحد معين وتقريره أنه إذا أتى بالكل فلا شك في أنه يثاب ثواب الواجب وذلك لا جائز أن يكون على الكل ولا على كل واحد ولا على واحد لا بعينه لما تقدم فتعين أن يكون على واحد معين فيكون الواجب واحداً معيناً وكذلك إذا ترك الكل لا جائز أن يعاقب على الكل ولا على كل واحد ولا على واحد لا بعينه لما قلناه فلم يبق إلا المعين فثبت بهذه الأدلة الأربعة أن الواجب واحد معين عند الله مبهم عندنا . واعلم أن لا كلام في أنه يثاب على الكل إذا أتى بذلك معاً إنما الكلام في ثواب الواجب كما نص عليه

والأولان باطلان بالاتفاق وكذا الثالث لأنه مجهول فلا يكلف به لأن العلم بما كلف به شرط التكليف ولأنه يستحيل وقوعه لأن الواقع معين وما هو كذلك يكلف به

المحصل والحاصل وغيرهما فاطلاق المصنف ليس بحيد وثواب الواجب يزيد على ثواب النفل بسبعين درجة قاله إمام الحرمين وغيره وأوردوا فيه حديثاً قال : ( وأجيب عن الأول بأن الامتثال بكل واحد وتلك معرفات وعن الثاني بأنه يستدعى أحدها لا بعينه كالمعلول المعين يستدعى علته من غير تعيين

( وأجيب عن الأول بأن الامتثال ) يكون ( بكل واحد ) قولكم فيجتمع مؤثرات الخ قلنا ان أريد العلة العقلية فمنوع كيف ( وتلك ) الأمور ( معرفات ) للحكم لا علل موجودة وان أريد المعرفات سلناه ولا نسلم انه باطل ، إذ دلائل البطلان إنما هو في اجتماع العلة المستقلة العقلية ، وأما ما قيل : ان الامتثال بواحد نوعي وامتناع الاجتماع في الشخص ففايد إذ الكلام في الامتثال المتحقق في الخارج فان قلت : لو كان الامتثال بكل واحد لكان كل واحد واجباً ، فيكون الكل واجباً وهو باطل بالانفاق قلنا لو سلم وجوب كل واحد فعناه إنه ما صدق عليه الواجب وهو أحد الأشياء ولا يلزم وجوب الكل من حيث هو إذ لا يصدق أحد الأشياء عليه ، كذا قيل أقول : يمكن أن يستدل على نفي التالي بأن الواجب أحد الأشياء بحيث لا يجب معه غيره كما هو مقتضى التخيير من منع الجمع وهذا يناقض وجوب كل منها والأقرب أن يقال : أن الامتثال بواحد معين لمكن لا باعتبار إنه معين وحاصله يرجع إلى أنه بالواحد من حيث هو الموجود في الواحد المعين ومنه حقه قال الجاربردي : ويمكن الرد على الخصوم بأن الواجب عندهم الواحد المعين وهو ما يختاره المكلف . فإذا اختار الكل معالزم سقوط الفرض بكل واحد أو الكلي فنلزمهم بما ألزمونا أقول : لهم أن يقولوا بسقوط الفرض بالواحد الذي عينه الله تعالى المؤدى باختياره في ضمن أداء الكل وإن لم يعرفه بعينه كما عند الإتيان بالواحد أو على الترتيب ( وعن الثاني بأنه ) أي الوجوب ( يستدعى أحدها لا بعينه ) قوله : يتمتع كون غير المعين الذي هو معدوم محل الموجود قلنا لا نسلم أنه معدوم وغايته أنه محمول لكن لا مطلقاً بل هو معلوم من حيث أنه واحد من الثلاثة فيصاح كونه محلاً للوجوب ( كالمعلول المعين يستدعى دلة من غير تعيين ) مثل الحرارة الموجودة المستدعية علة ما من الشمس أو النار أو الحركة هكذا في بعض الشروح ولا يكشف به الغطاء وأقول في تحقيق هذا المقام إن الوجوب في الحقيقة كما عرفت خطاب نفسي لا يغاير الإيجاب إلا باعتبار ، وليس معنى محمية الفعل له - ملوله فيه كالسواد في الجسم لامتناع قيام خطاب الله تعالى بفعل المكلف بل المعنى كونه متعلقاً لهذا الخطاب المسمى بالنسبة اليه وجوباً وبالنسبة إلى الحاكم إيجاباً ولا شك أن هذا التعلق لا يتوقف على

وعن الأخيرين بأنه يستحق ثواب وعقاب أمور معينة لا يجوز ترك كلها ولا يجب فعلها ) أقول شرع في الجواب عن الأدلة الثلاثة التي ذكرها القائلون بأن الواجب واحد معين فأجاب عن الدليل الأول وهو قولهم : إنه إذا أتى بالكل معاً فلا جائر أن يكون الامتثال بالكل ولا بكل واحد ، ولا بواحد غير معين فقال نختار القسم الثاني وهو حصول الامتثال بكل واحد ، ولا يلزم اجتماع مؤثرات على أثر واحد لأن هذه الأمور وغيرها من الأسباب الشرعية علامات لا مؤثرات واجتماع معرفات على معرف

تحقق الفعل في الخارج ، بل يكفي في الخطاب النفسي التعاقب النفسي فالمتعلق حينئذ أمر على الواحد من الثلاثة من حيث أنه واحد أمر معلوم يصلح أن يكون متعلقاً فلا حاجة إلى كون المتعلق أمراً معيناً بحيث لا يتحمل الصدق على كثيرين وهذا معنى قوله : أنه يستدعي واحداً لا بعينه والمراد عدم اعتبار التعمين ، لا اعتبار عدمه فيجوز أن يحصل الواحد في ضمن المعين كما أن المعلول المعين أى النوعي الممتاز عن سائر الأنواع لا يقتضى في الفعل إلا أن يكون له عند الوجود الخارجى علة ما وأما بالنسبة إلى الخارج أى عند تحققه فيه لا يكون له إلا علة معينة لا يقال على تقدير الوقوع كان الواقع الواجب وقد كان هذا المعين معلوماً عند الله فلزم تعيين الواجب عنده لأننا نقول كون الواقع واجباً لكونه أحد الأشياء لخصوصه فعليه يتعلق بأن الواجب الواحد من حيث هو وهو يوجد في ضمن هذا الفرد لا بأن الواجب هذا المعين من حيث هو المعين فإن قلت إذا أتى بالكل معاً لزم وجوب كل واحد لصدق أحد الأشياء عليه قلنا : الواجب الواحد فقط الذى لا يجب معه غيره ووجوب واحد بهذا المعنى يتأني وجوب الآخر ، فإن قلت فلا يكون شيء منها واجباً لعدم ترجيح شيء منها على الآخر لتساوي الكل في صدق أحدها عليه وفي الحصول عن المكلف ، قلنا يجوز أن يرجحه الشارع لأنه يسأل عما يفعل ، فإن قلت : هذا مذهب القائلين بتعيين الواجب عند الله قلنا هم قائلون بوجوب المعين من حيث هو معين ومعنى ما ذكرنا أن الواحد من حيث هو واجب بحيث لا يجب معه غيره فكل واحد عند وجود الكل وإن كان على سبيل البدل صالحاً لأن يؤدي هذا في ضمنه لكن يجوز أن يعين الشارع واحداً منها ليتأدى الواجب في ضمنه لا لأنه واجب فافهم ( و ) أجيب (عن الأخيرين) أى الإيراد باستحقاق الثواب ، وباستحقاق العقاب ( بأنه يستحق ثواب وعقاب أمور معينة لا يجوز ترك كلها ، ولا يجب فعلها ) أى فعل كلها ، يعنى أن المكلف يستحق الثواب بسبب إتيانه بأمور شأنها ما ذكر ، ويستحق العقاب بتركه أموراً كذلك وفيه اختيار أن الثواب بفعل الكل والعقاب بترك الكل ومنع لزوم وجوب الجميع ، وإنما يلزم لو كان الكل بحيث يجب

مواحد جائز كالعالم المعروف للصانع ولك أن تقول ما تقدم من الدليل على امتناع التأثير بكل واحد جار بعينه في امتناع التعريف والامتنال به سلنا لكن هذا الجواب وإن أفاد الرد على الخصم لكنه يقتضى إيجاب كل واحد لحصول الامتنال به ، ومختاره أن الواجب واحد لا بعينه سلنا أنه لا يقتضى ذلك بل يمكن أن يدعى معه أن الواجب واحد لا بعينه لكنه قد سلم للخصم بطلانه ، وأن غير المعين لا وجود له فإن كان باطلا كما سلم فلا يصح أن يجيب به ، وإن يكن باطلا بل تسليمه هو الباطل فلا فائدة في هذا التطويل بل كان بحيث ابتداء باختيار القسم الثالث فإن الجواب على هذا التقدير يؤل إليه \* واعلم أن تسليمه هو الباطل لثلاثة أمور : أحدها أن ذلك غير مذهبه لأن اختياره أن الواجب واحد لا بعينه الثاني أنه مناقض لقوله بعد ذلك أنه يستدعى أحدها لا بعينه الثالث أن غير المعين إنما لا يوجد إذا كان مجرداً عن الشخصيات ويوجد إذا كان في ضمن شخص بدليل الكلى الطبيعي كطلق الإنسان فإنه موجود مع أن الماهيات الكلية لا وجود لها ( قوله : وعن الثاني ) أجاب عن الدليل الثاني وهو قولهم أن الوجوب معين فيستدعى معيناً بأننا لا نسلم ذلك بل يستدعى أحد الخصال لا بعينه وإن كان لا يقع إلا في معين وأحدها لا بعينه موجود وله تعيين من وجه وهو أنه أحد هذه الثلاثة وذلك كالمعلول المعين مثل الحدث فإنه يستدعى علة من غير تعيين وهو إما البول أو اللمس أو غير ذلك وهذا الجواب لا ذكر له في كتب الإمام ولا كتب أتباعه ، وقد تقدم أنه يخالف لما سلمه للخصم لكنه صحيح في نفسه ( قوله : وعن الآخرين ) أي وأجيب عن الآخرين ، وهما الثواب والعقاب بأنه إذا أتى بالكل فيستحق الثواب على مجموع أمور لا يجوز ترك كلها ولا يجب فعلها والمصنف وعد بذكر الجوابين ، ولم يجب عن العقاب وقد وقع ذكره في بعض النسخ فقال : يستحق ثواب وعقاب أمور قال ابن التلمساني في شرح المعالم والجواب الحق أن نقول : لا يخلو إما أن يأتي بالجميع على الترتيب أو على المعية فإن أتى بها على الترتيب كان ثواب الواجب حاصلًا على الأول ، وإن أتى بها معاً كان مرتباً على الأعلى ، إن تفاوت لأنه لو اقتصر عليه لحصل له ذلك فاضافة غيره إليه لا تنقصه ، وإن تساوت فإلى أحدها وإن ترك الجميع عوقب على أقلها لأنه لو اقتصر عليه لأجزأ \* وهذا الجواب نقله الإمام في المحصول والمختص عن بعضهم ، وإن كان المذكور هنا فيه زيادة ثم قال ويمكن أن يقال كذا وكذا ، وذكر جواب المصنف وإنما لم يذكر المصنف الجواب الآخر ، لأن صاحب

---

الإتيان بكل واحد من آحاده ، أما إذا كان بحيث لا يجب الإتيان بجميعها ، ولا يجوز ترك كل منهما فلا قال الجاربردى : والحاصل أن استحقاق الثواب والعقاب ، معال بالقدر المشترك الحاصل في ضمن الأفراد ، ويقرب من هذا ما قيل : أن استحقاق الثواب

الحاصل قال إنه ضعيف لأنه يوجب تعيين الواجب قال : بل الصواب الجواب الآخر ، وما قاله باطل فإنه لا يلزم من تعيينه بعد الإيقاع تعيينه في أصل التكليف والمحذور إنما هو التعيين في أصل التكليف بدليل أن الآتي بأى الخصال شاء يكون آتياً بالواجب اتفاقاً كما تقدم من كلام المصنف مع أنها معينة قال : ( تذييب - الحكم قد يتعلق على الترتيب فيحرم الجمع كما كل المذكي والميتة أو يباح كالوضوء والتيمم أو يسن ككفارة الصوم ) أقول هذا الفرع شبيه بالواجب الخير من حيث أن الحكم فيه تعلق بأمر متعددة وإن كان تعلقه بالترتيب فلما ذكر الواجب الخير ذكره بعده لكونه كالفضلة منه والبقية فلذلك عبر بالتذويب وهو بالذال المعجمة قال الجوهرى ذنب عمامته بالتشديد إذا أفضل منها شيئاً فأرخاه كالذنب وحكى الجوهرى أيضاً أنه يقال : ذنبه يذنبه بالتخفيف أى تبعه يتبعه فهو ذائب أى تابع فيجوز أن يكون التذويب مأخوذاً من الأول وعلى هذا فلا كلام ويجوز أن يكون مأخوذاً من الثانى بعد تضعيفه ليصير متعبداً إلى

أو العقاب بالكل فعلاً أو تركاً لكونه مستلزماً للاتيان بالواجب ، وهو أحدها أو لتركه لا باعتبار وجوب الكل ، أقول : ويمكن أن يختار أن الاستحقاق في الفعل واحد معين لكن لأن حيث أنه واجب بل من حيث أنه متضمن للواجب وأجيب عن الرابع بأنه عليه حسب ما أوجهه فإذا أوجب واحداً من الثلاثة وجب أن يعلمه كذلك وعن الخامس بأن المكلف به واحد غير معين بمعنى عدم اعتبار التعيين فيه لاعتبار العدم ، وحينئذ لانسلم أنه مجهول مستحيل الوقوع ( تذييب ) هو جعل الشيء ذنباً للشيء شبه به تقسيم الحكم المتعلق بأمر إلى ما يحرم فيه الجمع وما يباح فيه وما يسن عقيب بحث الواجب الخير لمكان المناسبة ( الحكم ) المتعلق بأمر كما يتعلق بأشياء على التخيير كما مر ( قد يتعلق ) بها ( على ) سبيل ( الترتيب ) بأن يتعلق بواحد منها وبالأخر شرط فقدان الأول وهو قد يكون بحيث ( فيحرم الجمع ) بينها ( كأكل المذكي والميتة ) فإنه قد تعلقت الإباحة بالأول والثانى فى المضطر عند فقد الأول مع حرمة الجمع ( أو يباح ) الجمع ( كالوضوء والتيمم ) لشرعية الوضوء أو لا مطلقاً والتيمم عند العجز عن الوضوء مع إباحة الجمع ( أو يسن ) الجمع ( ككفارة الصوم ) فإن من أفطر فى رمضان عمداً بأن واقع مثلاً فعليه الاعتاق ، فإن لم يستطع فصيام شهرين متتابعين ، وإن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً ، والجمع بين هذه الأشياء مسنون مع تعلق الوجوب بها على الترتيب بدليل حديث الأعرابى ودلالة قوله عليه السلام من أفطر فى رمضان فعليه ما على المظاهر فظهر بهذا ضعف ما ينقل عن الشافعى رحمه الله من أنه يخير بينها وما يروى عن مالك من نفي التتابع فى الصوم وكذا ما يتعلق بأمر على التخيير ثلاثة .



١٢٠ ثنين كعرف وغيره والمعنى أنه ذنب هذا الفرع ذلك الاصل أى أتبعه إياه والإمام وأتباعه عبروا عن هذا بقولهم فرع وحاصل ما قال أن الحكم قد يتعلق على الترتيب وحينئذ فينقسم إلى ثلاثة أقسام : قسم يحرم الجمع كأكل المذكى والميتة وهذا واضح . وقسم يباح الجمع كالوضوء والتميم فإن التيمم عند العجز عن الماء واجب ولو استعمله أيضاً مع الماء لكان جائزاً . وقسم يسن ككفارة المجمع في رمضان فإنه يجب عليه إعتاق رقبة فإن عجز فصيام شهرين فإن عجز فإطعام ستين مسكيناً ويستحب له الإتيان بالثلاثة وهذه المثل ذكرها الإمام وأتباعه لكن التمثيل بالتميم فاسد لأن التيمم مع وجود الماء لا يصح ، والإتيان بالعبادة الفاسدة حرام إجماعاً لكونه تلاعباً كما صرحوا به في الصلاة الفاسدة فإن فرض أنه استعمل التراب في وجهه ويديه لأعلى قصد العبادة فلا يكون تيمماً وتمثيلاً أيضاً بالكفارة فيه نظر لأن الكفارة سقطت بالاول فلا ينوى بالثاني الكفارة لعدم بقائها عليه فلا تكون كفارة لكن القرب من حيث هي مطلوبة وفي المحصول ومختصراته أن الأقسام الثلاثة أيضاً تجرى في الواجب التحجير فتحريم الجمع كنصب المستعدين للإمامة وتزويج المرأة من خاطبين وإباحة الجمع كستر العورة بثوب بعد ثوب واستحبابه كخصال كفارة اليمين قال : ( المسألة الثانية — الوجوب إن تعلّق بوقت فإما أن يساوى الفعل كصوم رمضان وهو المضيق أو ينقص عنه فيمنعه من منع التكليف بالمحال إلا لغرض القضاء كوجوب الظهور على الزائل عذره وقد بقى قدر تكبيرة

ما يحرم فيه الجمع كنصب أحد المستعدين للإمامة وما يباح كستر العورة بثوب بعد ثوب وما يستحب كخصال كفارة الحنث لا يقال في التحجير منع الجمع فكيف يباح الجمع لأننا نقول لو سلم فعنى منع الجمع هنا أن لا يؤتى بشيئين هما مأمور بهما والمأمور به في صورة الجمع واحد ليس إلا وإباحة الآخر أو استحبابه بالإباحة الأصلية أو بدليل آخر حتى لم يوجد في مثل بيع هذا العبد أو ذاك ( المسألة الثانية — الوجوب إن تعلّق بوقت ) أى بفعل مؤقت بوقت ( فإما أن يساوى ) ذلك الوقت ( الفعل كصوم رمضان وهو ) أى ذلك الفعل الواجب ( المضيق ) وذلك الوقت سمي معياراً والتكليف بمثله جائز اتفاقاً ( أو ينقص ) الوقت ( عنه ) أى من الفعل ( فيمنعه ) أى الوجوب والتكليف ( من منع التكليف بالمحال إلا لغرض القضاء ) فإنه يقول يجوز التكليف والوجوب لذلك الغرض لا لغرض أداء جميعه في ذلك الوقت الذى لا يسعه ( كوجوب الظهور على الزائل عذره ) كما إذا طهرت الحائض ، أو بلغ الغلام ( وقد بقى ) من الوقت ( قدر تكبيرة ) أو مقدار يسع ركعة فقط فإنه يجب عليه القضاء في الثاني اتفاقاً ، وفي الاول على الأصح كذا

أَوْ يَزِيدَ عَلَيْهِ فَيَسْقُطُ لِمَقَاعِ الْفِعْلِ فِي أَىْ جُزْءٍ مِنْ أَجْزَائِهِ لَعَدَمِ  
أَوْ لَوَيْتِهِ الْبَعْضُ وَقَالَ الْمُتَكَلِّمُونَ

ذكر الجاربردى أقول : المشهور أن هنا مذهبين : أحدهما : وهو الأصح أن حال المكلف يعتبر  
عند الجزء الأخير من الوقت الذى لا يسع إلا تحريمة وإليه أشار محمد رحمه الله فى النوادر  
فصرح بوجوب الصلاة على الزائل عذره إذا أدرك شيئا من الوقت قليلا أو كثيرا وثانها  
وهو المنقول عن زفر رحمه الله أنه لا يعتبر حاله إلا إذا تحقق من الوقت مقدار ما يسع الأداء  
حتى إذا ضاق بحيث لم يسع الواجب بتمامه لم يلزمه شيء وإن بقى الوقت وأما ما ذكره هذا الشارح  
من الوجوب فيما لا يسع إلى ركعة وعدمه فيما يسع تكبيرة فقط فما لا أعرف القائل به وأو  
سلم فدعوى الاتفاق على الوجوب فى الأول مما لا وجه له اللهم إلا أن يراد إتفاق الكل  
ثم قول المصنف أن الغرض هنا القضاء فقط عند من يتنبى تكليف الحال على عمومها ليس  
كما ينبغي ، لأن عند بعضهم أن شروع زائل العذر فى آخر الوقت والإتمام بعد خروجه أداء  
الله إلا أن يقال : إنه ليس بأداء بالمعنى الذى فسرهُ المصنف إذ المعتبر عنده وقوع جميعه  
فى الوقت لكن هذا لا يستلزم أن يكون قضاء لأنه اعتبر فيه وقوع جميعه بعد الوقت وأيضا  
يلزم قسم رابع غير الثلاثة إلا أن يراد بالقضاء هنا ما ليس بأداء ولا إعادة (أو يزيد عليه) عطف  
على ينقص على مذهب من يعطف الأخير عند ورود معطوفات على الأقرب وعلى يساوى عند  
من يعطفه على أول ما عطف عليه أى يزيد الوقت على الفعل وهذا هو الواجب الموسع والوقت  
يسمى ظرفا واختلف فيه فجمهور الأشاعرة وأبو الحسن البصرى على أن جميعه وقت الأداء  
( فيقتضى ) الوجوب والتكليف بذلك الفعل ( لإيقاع الفعل فى أى جزء من أجزائه ) يعنى  
أن إيقاعه فى أى جزء منه إيقاعه فى قته لأن الفعل حينئذ لا يصح إما أن لا يجب إيقاعه فى شيء من  
ذلك الوقت أو يجب فى جميع الأجزاء بمعنى تطبيق أوله على أوله وآخره على آخره أو يجب فى كل  
جزء بمعنى أن يؤتى به مرة بعد أخرى إلى انتهاء الوقت أو فى جزء معين أو غير معين والثلاثة  
الأول باطلة بالإجماع ولذا لم يتعرض لها وكذا الرابع لأن الوجوب لما لم يتناول ولم  
يتعرض لجزء بعينه إذ كلامنا فيه كان نسبة الأداء إلى جميع الأجزاء على السوية فلا يختص  
ببعضها ( لعدم أولوية البعض ) وعند بطلان الأقسام الأربعة تعين الخامس وهو  
المطلوب ، ثم حقيقة الموسع ترجع إلى الخير بالنسبة إلى الوقت ، كأن قيل للمكلف أفعَل  
أما فى أول الوقت أو وسطه أو آخره فهو خير فى الإثنين به فى أى جزء منها ، كذا ذكر  
الشافعية ( وقال : المتكلمون ) يجب فى أول الوقت ، أما الفعل أو العزم على أن يفعل  
فى ثانى الحال ، وكذا فى الجزء الثانى والثالث حتى يبقى قدر ما يسع الفعل فيتمين ، فلا يجوز

يجوز تركه في الأول بشرط العزم في الثاني وإلا لجاز ترك الواجب بلا بدل ورد بأن العزم لو صلح بدلا لتأدى الواجب به وبأنه لو

ترك وترك العزم في أول الوقت بل (يجوز تركه في الأول بشرط العزم في الثاني) وإليه ذهب القاضى (وإلا) أى لو جاز الترك فيه من غير عزم ، وهو البدل عن الواجب (لجاز ترك الواجب بلا بدل) والملازمة ظاهرة والتالى باطل لاستلزامه كون الواجب غير واجب (ورد) هذا الاستدلال (بأن العزم) لا يصلح بدلا عن الواجب ، إذ (لو صلح بدلا لتأدى الواجب به) فيما إذا وجد العزم في جميع الوقت أو في أوله ولم يأت بالواجب في الوقت واللازم باطل إجماعاً قيل : وفيه بحث لأن بدلية العزم إنما هي قبل التضييق فان أريد بتأدى الواجب بالعزم عند تحققه سقوطه أصلاً منع اللزوم كيف والفعل يتعين عند التضييق عندنا ، وإن أريد به أن تحققه في أول الوقت يقوم مقام الإتيان فيه سلم اللزوم ويمنع الإجماع وبطلان اللازم كيف والإتيان به في أول الوقت على تقدير العزم فيه غير لازم عندنا ، هذا ما ذكره الشارحان \* أقول إنا نقطع بأن الواجب هنا واحد إذا أتى به في أول الوقت يخرج عن العدة ولا يلزم الإتيان به في آخره وإن بدل الواجب ما يقوم مقامه في الخروج عن العدة فلو كان العزم بدلا عنه لكان تحققه في أول الوقت مسقطاً بالكلية وما ذكر إنما يصح أن لو وجب إيقاعه في كل جزء وكان العزم بدلا عنه إلى حين التضييق وليس كذلك فإن قلت العزم في أول الوقت بدل عن لزوم الإتيان فيه لاعتناء الأداء الواجب مطلقاً فلا يلزم من تحققه إلا السقوط لزوم الإتيان فيه لاسقوط الواجب رأساً قلنا لا فيثبت ذلك لكون حاصل استدلالكم أنه لو ترك الفعل في أول الوقت من غير عزم فيه لجاز تركه بلا بدل للزومه في أول الوقت ولا نسلم حينئذ بطلان اللازم إذ تحقق اللزوم في أوله عين النزاع ، فلا يضر عدم بدله مع ترك الفعل ، وغير جائز ترك الواجب وبدله حين وجوب أدائه ، واستدل أيضاً بأنه لو أتى بأحد الأمرين من العزم والفعل أجر وإن أخل بهما عصي ، وهذا معنى وجوب أحدهما كما في خصال الكفارة وأجيب بأننا نقطع بأن امثال فاعل الصلاة لكونها صلاة لا لكونها أحد الأمرين ، وأيضاً لانسلم أن الإثم بترك العزم للتخيير بينه وبين الصلاة كما في الخصال بل لأن الإذعان عزم المؤمن على الإتيان بكل واجب إجمالاً وبالمعين كالصلاة إذ تذكره تفصيلاً ليتحقق الإذعان \* والقبول من أحكام الإيمان فيثبت مع ثبوته دخل وقت الواجب أو لم يدخل ، وإلى هذا أشار صاحب المنتهى بقوله : وأجيب بأن العزم على كل فعل واجب قبل فعله من أحكام الإيمان ، فكان العصيان لذلك (و) رد ما ذكروا أيضاً (بأنه لو

وَجَبَ الْعَزْمُ فِي الْجُزْءِ الثَّانِي لِتَعَدُّ الدَّلِّ وَالْمُبْدَلِ وَاحِدًا وَمِنَّا مَنْ قَالَ  
يَخْتَصُّ بِالْأَوَّلِ وَفِي الْآخِرِ قَضَاءٌ وَقَالَتْ الْحَنْفِيَّةُ يَخْتَصُّ بِالْآخِرِ وَفِي الْأَوَّلِ  
تَعْجِيلٌ وَقَالَ الْكَرْخِيُّ

وجب العزم) بدلا من الواجب فإذا عزم في أول جزءه فإن وجب عليه العزم (في الجزء الثاني)  
والثالث ( لتعدد البدل والمبدل واحد ) وهو باطل لأن البدل تابع الأصل فإذا كان الأصل  
واجبا مرة كان البدل كذلك كذا قال الجاربردى ، وفيه نظر لأن كل بل لا يجب إلا مرة  
وكانه أراد أنه يجب وحده البدل كالأصل ويمكن دفعه بأن البدل هو العزم وهو من حيث  
هو لا تعدد فيه بل تعدده بتكرره إلا أن يقال الواجب بالنسبة إلى واحد في وقت واحد  
غير واجب التكرار فيلزم كون البدل كذلك الأقرب ما ذكره الفرى وهو أن البدل ماسد  
مسد الأصل وذلك بأن يسقط به وجوبه فإذا قام واحد مقامه لم يكن الثاني بدلا وإن لم يجب  
العزم في الثاني لزم ترك الواجب بلا بدل كما ذكروا قال الفرى في لزوم تعدد البدل مع  
وحدة المبدل نظر إذ العزم في الجزء الثاني بدل عن الفعل فيه ، لاعتن الفعل في أوله وقال  
الجاربردى : فيه تعسف وأورد نظراً آخر وهو أن المراد العزم المستمر إلى حين التضيق ،  
ولا تعدد فيه أقول فيه تعسف أيضاً كما في الأول ، أما الأول فلأن الواجب فعل لا فعلاً ، وأما الثاني  
فلأن المراد بوحدة المبدل جواز وقوعه في جزء بلا وجوب شغل كل الوقت ، إذ جميع  
الأجزاء السابقة على حين التضيق تكرر أو استيعاباً بدونه أو بالتعدد بخلاف ذلك ،  
ولا خفاء في أن استمرار العزم لا يدفع التعدد بهذا المعنى . وقال الشافعية : وقت الواجب  
أول الوقت فإن أخره عنه فقضاء وإليه أشار بقوله : ( ومنا من قال يختص بالأول )  
أى أول الوقت ( وفي الأخير ) أى الأداء في وقت يتأخر عنه ( قضاء ) واستدل عليه بأنه  
لو لم يجب في أول الوقت لكان الآتى به فيه آتياً في غير وقت ، فلم يكن مجزئاً ولعصى من  
تركه في آخر الوقت ، وقد أتى به في أوله إذ هو اللازم للوجوب في آخر الوقت اللازم من  
عدم الوجوب في أوله ، والجواب أن الملازمة ممنوعة ، وإنما يلزم لو استلزم عدم الوجوب  
في الأول على التعيين الوجوب في الآخر على التعيين وليس كذلك بل التعجيل والتأخير جائز  
كخصال الكفارة ( وقالت الحنفية يختص ) أداء الواجب ( بالأخير ) أى بآخر الوقت  
( و ) أدائه ( في الأول تعجيل ) كمن أدى الزكاة قبل حولان ، الحول كذا مثل الجاربردى  
والأولى التمثيل بالصلاة أول الوقت وذلك لأن المبحث في الواجب الموقت الذى عين الشارع  
وقتاً لأدائه بحيث لو أتى به في آخره كان قضاء عند البعض ولا خفاء أن أداء الزكاة ليس  
كذلك وكأنه أراد التشبيه لأنه أورده مثالا للتنازع ( وقال الكرخی ) من أصحاب

الآتي في أول الوقت إن بقى على صفة الوجوب يكون ما فعله واجباً وإلا نافلة احتجوا بأنه لو وجب في أول الوقت لم يحجز تركه قلنا المكلف مخير بين أدائه في أى جزء من أجزائه ( أقول هذا تقسيم آخر للوجوب باعتبار وقته حاسله أن فعل المتعلق بوقت معين ، ينقسم إلى ثلاثة أقسام : أحدها أن يكون وقته مساوياً لا يزيد عليه ولا ينقص كصوم رمضان ، ويسمى هذا بالواجب المضيق . الثاني أن يكون الوقت ناقصاً عن الفعل ، فلا يجوز التكليف به عند من لا يجوز التكليف بالمال إلا أن يكون الغرض القضاء ، فيجوز كوجوب الظهر مثلاً على من زال عذره في آخر الوقت كالجنون والحبص والصبا ، وقد بقى مقدار تكبيرة وإطلاق المصنف لفظ القضاء فيه نظر لأن ذلك مخصوص بما إذا لم يكن فعل ركعة في الوقت ، فإن فعل كان أداء على المشهور عندنا فالأحسن أن يقول إلا لغرض التكميل خارج الوقت الثالث أن يزيد الوقت على الفعل ، وهو للمذنب نسميه بالواجب الموسع وفيه خمسة مذاهب : أحدها وهو اختيار الإمام وأتباعه وابن الحاجب أن الأمر بذلك يقتضى إيقاع الفعل في أى جزء من أجزاء الوقت بلا بدل سواء كان أولاً أو آخر إلا أن قوله صلى الله عليه وسلم : الوقت ما بين هذين متناول لجميع أجزائه وليس تعيين بعض الأجزاء للوجوب بأولى من تعيين البعض الآخر وهذا هو معنى قول الأصحاب إن الصلاة تجب بأول الوقت موجباً موسعاً وأهمل المصنف التصريح بوجوبه بأول الوقت ولكنه يؤخذ من تعليل ما يليه والمذهب الثاني ، ونقله المصنف عن المتكلمين يعنى أصحاب أصول الدين أن الحكم كذلك لكن لا يجوز تركه في الجزء الأول إلا بشرط العزم على الفعل في الجزء الثاني

أى حنيفة رحمه الله ( الآتى ) بالصلاة مثلاً ( في أول ) أى أول ( الوقت ) صلاته موقوفة فهو ( إن بقى على صفة الوجوب ) أى أن إدراك آخر الوقت وهو على صفة يصلح بها للوجوب عليه وهى أهلية التكليف ( يكون ما فعله واجباً وإلا نافلة ) أى وإن لم يدركه بأن مات أو أدركه وهو ليس على هذه الصفة مثل أن يحجز تركه لأنه لازم للوجوب ولعصى بتأخير ( بأنه لو وجب ) الفعل ( في أول الوقت ولم يحجز تركه ) لأنه لازم للوجوب ولعصى بتأخير بأنه ترك الواجب وهو الفعل في أول الوقت واللازم باطل فيجب في آخره ( قلنا المكلف مخير بين أدائه في أى جزء من أجزائه ) أى بين أدائه في الجزء الأول وأدائه في الثاني والثالث كتخييره في الحصال وحينئذ يمنع لزوم ما ذكرنا وإنما يلزم لو وجب في الأول على التعيين قال الجاربردى ولا يخفى أنهم إن أرادوا إبطال اختصاص الوجوب بأول الوقت فهذا الجواب لا يفيد وإن أرادوا إثبات أن وقته آخر الوقت صح الجواب أقول هذا الترديد لغو بالنسبة إلى

ونقل الإمام في آخر المسألة أن قول أكثر أصحابنا ، وأكثر المعتزلة وكذلك في المنتخب واختاره الآمدى ولاصحابنا فيها وجهان حكاهما المارردى في الحاروى وغيره ، والصحيح هو الوجوب وصححه النووى في شرح المذهب وغيره ونقل الاصفهاني في شرح المحصول عن القاضي عبد الوهاب المالكي أنه قول أكثر الشافعية قوله : (والالجاز) أى احتج الذهاب إلى وجوب العزم أنه لو جاز الترك في أول الوقت بلا عزم مع قولنا بوجوبه في أول الوقت لكان يجوز ترك الواجب من غير بدل وهو محال وورده المصنف بوجهين أحدهما : أن العزم لا يصلح أن يكون بدلا عن الفعل لأنه لو صلح بدلا لتأدى الواجب به لأن بدل الشيء يقوم مقامه وإذا لم يصلح للبديهة ، فقد لزم جواز ترك الواجب بلا بدل الثانى أنه إذا عزم في الجزء الأول من أجزاء الزمان على الفعل فلا يتخلو إما أن يجب العزم في الجزء الثانى أيضاً أو لا يجب فان لم يجب فقد ترك فان الواجب بلا بدل ويلزم أيضاً التخصيص من غير تخصص وإن وجب فقد تعدد البدل وهو الإعزام منع أن المبدل واحد فان قيل : قد يكون صالحا للبدل في ذلك الوقت لا مطلقاً فاذا أتى بالبدل في هذا الوقت سقط عنه الأمر بالأصل في هذا الوقت لا في كل الأوقات قال في المحصول : هذا ضعيف لأن الأمر لا يفيد التكرار بل لا يقتضى الفعل إلا مرة واحدة ، فاذا صار البدل قائما مقام الأصل في هذا الوقت فقد صار قائما مقامه في المرة الواحدة فيلزم الاكتفاء به قال في البرهان : والذي أراه أنهم لا يوجبون تحديد العزم في الجزء الثانى ، بل يحكون بأن العزم الأول ينسحب على جميع الأزمنة المستقبلية كالسحاب النية على العبادة الطويلة مع عزوبها ، وهذا الذى قاله فيه تبين لمذهبهم وجواب عما قاله المصنف ، وهذان المذهبان متفقان على الاعتراف بالواجب الموسع والثلاثة الآتية منسكرة له (قوله : ومنا من قال الخ) شرع في ذكر المذاهب الثلاثة المنسكرة الواجب الموسع أحدها

كلام المصنف لتصرّحه بأن مرادهم الثانى حيث قالوا : يختص بالآخر ثم شارحوا هذا الكتاب صرحوا بأن هذا مذهب بعض الحنفية ويؤيده ما في مختصر المدقق وشروحه قال بعض الحنفية وقته آخره ، فإن قدمه عليه فنقل يسقط به الفرض وأقول : يمكن حمل كلام المصنف على إرادة البعض وعلى التعميم أيضاً ، فإن وجوب الاداء عند جميعهم مختص بآخر الوقت وإن ذهب أكثرهم إلى أن نفس الوجوب بدخول الوقت خلافا لبعضهم القائلين بأن نفس الوجوب لا ينفصل عن وجوب الاداء ، فإن أريد بالحنفية بعضهم هنا كان المراد بالوجوب نفس الوجوب ووجوب الاداء أيضاً ، وإن أريد جميعهم ، فالمراد وجوب الاداء وقت نفس الوجوب وإن أريد جميعهم يراد به وجوب الاداء مطلقا عن تراخى نفس الوجوب ولا تراخيه ومعنى قوله : وفي الأول تعجيل على الأول ان الاداء في أول الوقته أداء قبل دخول وقت الوجوب ووجوب الاداء وعلى الثانى أنه أداء قبل دخول وقت الثانى

أن الوجوب يختص بأول الوقت فإن فعله في آخره كان قضاء لقوله صلى الله عليه وسلم الصلاة في أول الوقت رضوان الله وفي آخره عفو الله والمراد بقوله ومنا أى ومن الشافعية صرح به الامام في المعالم خاصة فإن عبارة المحصول والمختب ومن أصحابنا وهذا القول لا يعرف في مذهبنا ولعله التبس عليه بوجه الاصطخرى حيث ذهب إلى أن وقت العصر والعشاء والصبح يخرج بخروج وقت الاختيار نعم نقله الشافعي في الأم عن المتكلمين فقال وقال قوم من أهل الكلام وغيرهم ممن يفتى ممن يقول إن وجوب الحج على الفور إن وجوب الصلاة يختص بأول الوقت حتى لو أخره عن أول وقت الامكان عصى بالتأخير اه وهذا يحتمل أيضاً أن يكون سبب هذا الغلط والثاني أن الوجوب يختص بآخر الوقت فإن فعل في أول الوقت كان تعجيلاً ويعسر كمن أخرج الزكاة قبل وقتها ومقتضى هذا الكلام أن تقع الصلاة نفسها واجبة ويكون التطوع إنما هو في التعجيل كمن عجل ديناً أو زكاة وقد ذكر في البرهان ما يقتضيه لكن نقل الآمدى وابن الحاجب وغيرهما عن هذا القائل انه يقع نفلاً وهذا المذهب باطل لأن التقديم لا يصح بذية التعجيل إجماعاً كما قاله ابن التلساني في شرح المعالم فبطل كونه تعجيلاً والثالث وهو رأى الكرخي من الحنفية أن الآتى بالصلاة في أول الوقت إن أدرك آخر الوقت وهو على صفة التكليف كان ما فعله واجباً وإن لم يكن على صفته بأن كان مجزئاً أو حائضاً أو غير ذلك كان ما فعله نفلاً هكذا في المحصول والمختب وغيرهما ومقتضى ذلك أن صفة التكليف لو زالت بعد الفعل وعادت في آخر الوقت يكون أيضاً فرضاً وكلام المصنف يأباه لأنه شرط بقاءه على صفة الوجوب إلى آخر الوقت وسبقه الآمدى وصاحب الحاصل وابن الحاجب إلى هذه العبارة ونقل الشيخ أبو إسحق في شرح الدع عن الكرخي أن الوجوب يتعلق بوقت غير معين ويتعين بالفعل ففي أى وقت فعل يقع الفعل واجباً ونقل عنه القولين مما الآمدى في الأحكام (قوله احتجوا) أى احتجت الحنفية على اختصاص الوجوب بآخر الوقت بأنه أو وجب في أوله لما جاز تركه ولكنه يجوز إجماعاً فانتفى أن يكون واجباً والجواب ما قاله في المحصول وأشار إليه المصنف أن الواجب الموسع في التحقيق يرجع إلى الواجب المخير لأن الفعل واجب الاداء في وقت ما أما أوله أو وسطه أو آخره فمخير مجرى قولنا في الواجب المخير إن الواجب اما هذا أو ذاك فكذلك أنا نصفها بالوجوب على معنى أنه لا يجوز الإخلال بجمعها ولا يجب الاتيان به فكذلك هذا فتلخص أن المسكف مخير بين أفراد الفعل في المخير وبين أجزاء الوقت في الموسع ونحن لم نوجب الفعل في أول الوقت بخصوصه حتى يورد علينا جواز إخراجه عنه بل خيرناه بينه وبين

---

وإن دخل وقت الأول وعلى الثالث انه أداء قبل دخول وقت وجوب الاداء وإن دخل وقت

سما بعده قال : ( فرع - الموسع قد يسعه العمر كالحج وقضاء الفائت فله التأخير ما لم يتوقع فواته إن أخر لكبر أو مرض ) أقول هذا التقسيم في الواجب الموسع مبنى على ثبوته فلذلك جعله فرعاً وحاصلاً أن الواجب الموسع قد يسعه العمر جميعه كالحج وقضاء الفائت أى إذا فات بعدر فان فات بتقصير فالمشهور وجوب فعله على الفور وحكم الموسع بالعمر أنه يجوز له التأخير من غير تأقيت اللهم إلا أن يتوقع فوات ذلك الواجب أى يغلب على ظنه فواته كما صرح به في المحصول قال فان توقع أى ظن الفوات إما لكبر سن أو لمرض شديد حرم التأخير عند الشافعى وما قاله في المرض مسلم وهو معنى قول الأصحاب في الفروع انه إذا خشى الضعف يتضييق عليه الحج على الصحيح وأما ما قاله في الشيخ فممنوع بل يجوز أصحابنا التأخير مطلقاً وجعلوا التفصيل بين الشيخ والشاب وجم أضعيفاً في العصيان بعد الموت وصحوا أنه يعصى مطلقاً وقيل لا مطلقاً وقيل بهذا التفصيل والامام اعتمد في هذه المقالة على المستصفي للغزالي فانها مذكورة فيه وقوله لكبر أو مرض متعلق بقوله يتوقع فواته ويؤخذ منه أنه لا يحرم عليه التأخير إذا لم يظن الفوات أصلاً أو ظنه لكن لا لكبر أو مرض بل

نفس الوجوب عند البعض دون البعض ( فرع ) أى هذا فرع على بحث الموسع الواجب ( الموسع ) قد لا يسعه العمر كصلاة الظهر مثلاً فلذلك تأخيره إلى حين التضييق كما عرف ( قد يسعه العمر كالحج وقضاء الفائت فله التأخير ما لم يتوقع فواته إن أخر لكبر أو مرض ) قيد للتوقع أى إذا لم يكن توقعه للفوات على تقدير التأخير لعله المرض أو الكبر وذلك إما بأن لا يتوقع الفوات أصلاً أو يتوقع لكن لا لامارة من الهرم والمرض كما إذا كان شاباً صحيحاً بخلاف ما إذا توقعه لامارة فانه لا يسعه التأخير وعلى هذا ينبغي انه لو أخر من غير توقع الفوات أو توقعه بلا أماره ومات لم يعص ويخالف ذلك ما في شرح المحقق المختصر من أن من أخر الواجب الذى لا يسع العمر مع ظن السلامة ومات بجأ فالتحقيق انه لا يعصى لجواز التأخير له ولا تأثم بالجائز ولا يقال شرط الجواز سلامة العاقبة إذ لا يمكن العلم بها فيؤدى إلى تكليف المحال وهذا بخلاف ما وقته العمر فانه لو أخر ومات عصى وإلا لم يتحقق الوجوب والمفهوم منه أن التأخير في الآخر إلى الموت وإن كان مع ظن السلامة سبب للعصيان أقول كل من السكلاء من مشكل أما الأول فلامتنزاهه عدم الوجوب أصلاً بالنسبة إلى من لم يتوقع الفوات لامارة ومات اللهم إلا إذا التزم جواز انفصال نفس الوجوب عن وجوب الأداء وأما الثاني فلجريان دليل عدم تأثم من أخر ما لا يسع العمر مع ظن السلامة فيما وقته العمر أيضاً ثم الشارحان قالوا ان أبا حنيفة رحمه الله لم يجوز تأخير الحج من سنة إلى سنة في حق الشيخ والشاب إذ البقاء إلى السنة لا يغلب على



لغيرهما من الاسباب التي لا أثر لها شرعاً كالتهجد والمنام قال : ( المسألة الثالثة - الوجوب إما أن يتناول كل واحد كالصلوات الخمس أو واحداً معيناً كالتهجد ويسمى فرض عين أو غير معين كالجهاد ويسمى فرض كفاية فإن ظن كل طائفة أن غيره فعل سقط عن الكل وإن ظن أنه لم يفعل وجب ) أقول هذا تقسيم آخر للوجوب باعتبار من يجب عليه وحاصله أن الوجوب ينقسم إلى فرض عين وفرض كفاية وفرض العين قد يتناول كل واحد من المكلفين كالصوم والصلاة واقتصر الإمام وأتباعه عليه وقد يتناول واحداً معيناً كالتهجد والضحي والاضحي وغيرها من خصائص النبي صلى الله عليه وسلم ولكن الاصح وهو الذي نص عليه الشافعي أن وجوب التهجد نسخ في حقه وأما فرض الكفاية فهو الذي يتناول بمضاً غير معين كالجهاد وسمى بذلك لأن فعل البعض كاف في تحصيل المقصود منه والخروج عن عهده بخلاف الاول فإنه لا بد من فعل كل عين أي ذات فلذلك سمي فرض عين وهذا

الظن أقول المشهور بين الحنفية أن هذا قول أبي يوسف حيث ذهب إلى أنه تتعين الأشهر من العام الاول للأداء كآخر وقت الصلاة لها حتى لو أخر عنه يائمه وإن أدرك العام الثاني خلافاً لمحمد رحمه الله فإن عنده يجوز التأخير إلى الثاني والثالث وغيرها إلا إذا غلب على الظن الفوات إذا أخر بأمارات فإنه إذا أخر حينئذ ومات أثم بخلاف ما إذا مات فجأة فإنه لا يائمه كذا ذكر أبو الفضل الكرماني وهو الصحيح من قول محمد ومختار الشافعي وتسام التحقق في كتب الحنفية ( المسألة الثالثة - الوجوب إما أن يتناول كل واحد ) من المكلفين ( كالصلوات الخمس ) وغيرها مما يعم جميعهم وهذا قد يشترط في فعل بعضهم فعل الآخر كصلاة الجمعة وقد لا يشترط كما في بقية الفرائض ( أو ) يتناول ( واحداً معيناً كالتهجد ) والضحي والاضحي والمشاورة ونحوها من خصائص النبي عليه السلام ( ويسمى ) كل واحد من الاول والثاني ( فرض عين أو ) يتناول واحداً ( غير معين كالجهاد ) وغيره مما يحصل الفرض منه بالبعض ( ويسمى فرض كفاية ) ثم هو بعد كونه على غير معين قد يصير بحيث لا يجب على أحد وبحيث يجب على كل أحد وبحيث يجب على بعض دون بعض ( فإن ظن كل طائفة ) من المكلفين ( أن غيره فعل ) كما إذا ظن أن غيره أتى بالجهاد مثلاً ( سقط ) الواجب ( عن الكل ) وإن لزم أن لا يقوم به أحد قال الفري وفيه نظر أقول وجهه أنه يلزم حينئذ ارتفاع الوجوب من غير أداء ولاناسخ واستعرف جوابه ( وإن ظن ) كل طائفة ( أنه ) أي أن غيره ( لم يفعل وجب ) على الكل وإن ظن البعض

التقسيم أيضاً يأتي في السنة ، وقد أهمله المصنف فسنة العين كصلاة الضحى وشبهها وسنة الكفاية كتشميت العاطس والاضحية في حق أهل البيت ( قوله : فان ظن ) يعني أن التكليف بفرض الكفاية دائر مع الظن ، فان ظن كل طائفة أن غيره فعل سقط الوجوب عن الجميع ، وإن ظن كل طائفة أن غيره لم يفعله وجب عليهم الاتيان به ويأثمون بتركه . وإن ظنت طائفة قيام غيرها به وظنت أخرى عكسه ، سقط عن الأولى وجوب على الثانية ، ولك أن تقول هذا يشكل بالاجتهاد فانه من فروض الكفاية ولا إثم في تركه ولا لزوم تأثم أهل الدنيا فان قيل : إنما انتفى الإثم لعدم القدرة قلنا فيلزم أن لا يكون فرضاً (فائدة) جزم المصنف بأن فرض الكفاية يتعلق بطائفة غير معينة والمسألة فيها مذهبان : أحدهما هذا وهو

ان غيرهم أتى به ، وظن آخرون أن الغير ما أتى به وجب على الآخرين دون الاولين وذلك لأن الوجوب هاهنا منوط بظن المكلف ، لأن تحصيل العلم بفعل الغير وعدمه في أمثال ذلك في حين التعسر ، فالتكليف به يؤدي إلى الحرج ، وهذا أى كون الواجب على الكفاية على واحد غير معين قول البعض ومختار المصنف . وأما عند آخرين وهو مختار المدقق والمراعى فالواجب على الجميع ، وكل واحد يسقط بفعل البعض في ظن الساقط عنه لأن الجميع إذا تركه يأثمون ، وهو معنى الوجوب قيل : الوجوب على الجميع من حيث هو إذ لو كان على كل واحد كان إسقاطه عن الباقيين دفعاً للطلب ونسخاً له مع عدم الخطاب الجديد وهو باطل بخلاف الإيجاب على الجميع من حيث هو إذ لا يلزم منه الإيجاب على كل واحد ، ويكون التأثم للجميع بالذات ولكل واحد بالعرض وأجيب بأن سقوط الامر قبل الأداء ، قد يكون بغير النسخ كاستفاء علة الوجوب كاحترام الميت مثلاً لحصوله بفعل البعض ولهذا ينسب السقوط إليه ، وأيضاً يجوز أن ينصب الشارع أمانة على سقوط الوجوب بالنسخ واحتج الاولون بأنه لو وجب على الجميع لما سقط بفعل البعض وبأنه يجوز الامر بواحد منهم اتفاقاً فيجوز أمر بعض منهم وبأن قوله تعالى : ( فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ) تصرح بالوجوب على طائفة مبهمة من الفرقة ، وأجيب عن الاول بمنع الملازمة لم لا يجوز أن يسقط البعض لحصول الغرض كسقوط ما في ذمة زيد بأداء عمرو عنه وعن الثاني بأن الوجوب على غير معين يستلزم تأثمه على الترك وإثم واحد غير معين لا يعقل بخلاف الإثم بواحد غير معين قال الجاربردى لانسلم ذلك وإنما يكون أن لو كان مجزئاً مطلقاً لا معلوماً بوجه وفيه نظر أقول وجه النظر أنهم أرادوا أن الواحد الغير المعين غير موجود في الخارج وإلا لكان معيناً فكيف يكون آثماً في الخارج وليس المراد أنه غير متصور فلا يحكم عليه بأنه آثم حتى يرد عليه ما ذكر ، بل الأقرب أن يقال المراد بغير المعين مالا يعتبر فيه التعيين

مقتضى كلام الإمام في الحصول والثاني وهو الصحيح عند ابن الحاجب واقتضاه كلام الآمدى أنه يتعلق بالجميع ولكن يسقط بفعل البعض ، وهذا هو مقتضى كلام المصنف في آخر المسئلة لأنه صرح بالسقوط . فقال : سقط عن الكل وسقوطه عن الكل يتوقف على تسكينهم به \* احتج الأول بأنه لو تعلق بالكل لما سقط إلا بفعل الكل ، واحتج الثاني بتأثير الكل عند الترك إجماعاً ولو تعلق بالبعض لما أتم الكل ، وأجابوا عن احتجاج الأول بأننا إنما أسقطناه بفعل البعض لحصول المقصود ، فإن بقاء طلب غسل الميت وتسكينه مثلاً عند القيام به من طائفة أخرى أمر بتحصيل الحاصل وهو محال قال : ( المسئلة الرابعة — وجوب الشيء مطلقاً يُوجب وجوب ما لا يتم إلا به وكان مقدوراً

لا ما اعتبر فيه عدم التعيين فيجوز وجوده في الخارج ويقرب منه ما قال الفري من أن تأثير الواحد الغير المعين بانفراده غير معقول ، وأما تأثيره على تقدير تأثير الجمع ، فمعقول وعن الثالث بأن تقول الآية بأن فعل طائفة من الفرقة مسقط للوجوب عن الجميع جمعاً بين الأدلة قال المراغى قوله : إن ظن أن غيره الخ اعتراف بالوجوب على الجميع مع اختيار أن الوجوب على واحد مبهم إذ السقوط يعتمد الوجوب أقول الجواب عنه بمثل ما مر في بحث الأجزاء ثم قال وقوله فإن ظن أنه لم يفعله وجب ، ذهب إلى الوجوب على الكل حيثئذ وهو أحداث مذهب ثالث ، وأجاب عنه بأنه عين مذهب القائل بالوجوب على الجميع إلا أحداث الثالث أقول لأنسلم أن القول بالوجوب على واحد غير معين ابتداء ، وعلى الجميع على تقدير ظن كل بعدم فعل الغير عين القول بالوجوب على الجميع ابتداء فالأقرب أن يقال : إن القائلين بالوجوب على واحد غير معين قائلون بأنه يصير بالآخر إلى أحد الأقسام الثلاثة كما ذكرنا فلا ثالث \* ( المسئلة الرابعة ) الوجوب المقيد بمقدمة كوجوب الزكاة المشروط بوجود النصاب المفهوم من قول الشارع أن ملكك النصاب فزك لا يجب فيه تحصيل المقدمة اتفاقاً و ( وجوب الشيء مطلقاً ) من غير تقييد بمقدمة ( وجوب ما لا يتم ) ذلك الشيء ( إلا به وكان ) أى والحال أنه يكون ذلك الشيء الذى لا يتم الشيء الواجب إلا به ( مقدوراً ) تحصيله للمكلف فحاصل اختيار المصنف ، وهو قول الأكثرين أن ما لا يتم الواجب المطلق إلا به واجب إذا كان مقدوراً للمكلف سبباً كان أَوْ شرطاً والواجب المطلق على تفسير الإمام في الحصول ما يجب على كل مكلف فى كل حال وقيل : ما يجب عليه فى كل وقت ونوقض الأول بالصلاة فإنها لا تجب حال الحيض ، والثاني بأنها لا تجب قبل الوقت وقيل : ماورد به الأمر من غير تقييد بشيء ونقضه الفري بالزكاة لصدق التعريف عليه مع عدم وجوبه مطلقاً أقول لأنسلم الصدق كيف والنصوص وردت باشتراط النصاب وأيضاً لأنسلم

قيلَ يُوجبُ السَّبَبُ دونَ الشرطِ وقيلَ لا فيهما لَنَا أَنَّ التَّكْلِيفَ بِالْمَشْرُوطِ  
دُونَ الشَّرْطِ مُحَالٌ

ان الزكاة ليست من الواجب المطلق أصلاً بل هي من المطلق من وجه ومن المقيد من وجه  
كما نبيته بل لو نقض بأن المقيد بشيء قد يكون مطلقاً باعتبار إطلاقه عن شيء آخر ، فيلزم  
خروجه لكان وجهاً ثم اختار أنه الذي يجب في كل وقت عينه الشارع لاذاته على كل مكلف  
إلا مانع وهذا لا يشمل غير المؤقتات ولا مثل الحج والزكاة وإيجاب ما يتوقف عليه من  
الشروط والمقدمات والظاهر أن المراد الإطلاق والتقييد بالنسبة إلى تلك المقدمة حتى أن  
الزكاة بالنسبة إلى تحصيل النصاب مقيد فلا يجب وإلى تعيينه وإفرازه مطلق فيجب كذا ذكر  
الفاضل وأرادوا بما لا يتم الواجب إلا به ما يتوقف عليه وجوده شرعاً أو عقلاً أو عادة وسيجيء  
للمصنف في تقرير الفروع ما يخالف هذا ظاهراً واحترزوا بالمقدور عما لا يكون في وسع المكلف  
كتحصيل القدم في القيام وكعدد الأربعين في الجمعة وكالأعضاء في الوضوء (قيل) وجوب الشيء  
مطلقاً (يوجب) وجوب المقدمة إذا كانت (السبب) لتحصيل الواجب (دون الشرط)  
لوجود حصول السبب عند حصول السبب وعدم وجوب حصول الشروط عند الشرط  
فالسبب أشد تعلقاً كانه أريد بالسبب العلة التامة لا المفضى في الجملة ، والفرق ضعيف  
لاستوائهما في امتناع تحقق الواجب بدونهما (وقيل : لا فيهما) أى الوجوب لا يوجب  
وجوب المقدمة سبباً كانت أو شرطاً لأن إيجاب الشيء لا يوجب إيجاب غيره ورد بأننا  
لانسلم ذلك فيما يكون ذلك الغير مما يتوقف عليه الشيء أقول : وبهذا ظهر خلال ما قاله الفاضل  
من أنه لا خلاف في إيجاب الأسباب كالأمر بالقتل أمر بضرب السيف والأمر بالإشباع  
أمر بالإطعام وإنما الخلاف في غيره ، والدليل على المختار أنه لو لم يكن الأمر المطابق بالشيء  
أمراً بشرائطه لجاز تركها فذلك الشيء على تقدير الترك يبقى واجباً ومأموراً به أولاً فعلى  
الثاني يلزم كون ذلك الأمر مقيداً والمقدر لإطلاقه وعلى الأول إما أن يكون مأموراً  
بالإتيان به مع الشروط أو بدونها والأول يستلزم التكليف بالإتيان بالشيء حال عدمه  
والثاني : يقتضى أن لا يكون الشرط شرطاً وهذا تقرير قوله : ( لنا أن التكليف بالمشروط  
دون الشرط محال ) قال الجاربردى : ويعلم من تخصيصه الدلائل بالشرط أن المراد  
بما في قوله : ما لا يتم إلا به الشرط دون السبب أقول : المراد أعم وأراد بالشرط والمشروط  
هاهنا الموقوف عليه والموقوف أو اكتفى بذكر الدليل في الشرط عن ذكره في السبب  
لجريانه فيه على أن القول بوجوب الشرط دون السبب منتفٍ إجماعاً وعلى أصل الدليل  
اعتراضات أما أولاً فانا لانسلم أنه لو لم يكن الأمر بالشيء أمراً بشرطه جاز تركه لجواز

قيلَ يَخْتَصُّ بوقتِ وُجودِ الشَّرْطِ قُلْنَا : خلافُ الظَّاهرِ قيلَ  
لِإِجْبَابِ المُقَدِّمَةِ أَيْضاً كَذَلِكَ قُلْنَا : لاَ فَإِنَّ اللَّفْظَ لَمْ يَدْفَعْهُ  
أَقُولُ الْأَمْرَ بِالشَّيْءِ هَلْ يَكُونُ أَمْرًا بِمَا لَا يَتِمُّ ذَلِكَ الشَّيْءُ إِلَّا بِهِ وَهُوَ الْمُسَمَّى بِالْمُقَدِّمَةِ أَمْ لَا يَكُونُ أَمْرًا  
بِهِ حَكَى الْمُصَنِّفُ فِيهِ ثَلَاثَةَ مَذَاهِبَ أَحْمَهَا عِنْدَ الْإِمَامِ وَأَتْبَاعِهِ وَكَذَلِكَ الْأَمْدَى أَنَّهُ يَجِبُ مُطْلَقًا

وجوبه بأمر آخر ، وأما ثانيًا فلعدم لزوم وقوع الترك من جواز وقوعه حتى يلزم من  
بطلانه بطلانه ، وأما ثالثًا فلأن قوله : فعلى الثاني يلزم كون الأمر مقيداً بمنوع وإنما يكون  
لو علق الوجوب به مثل أن يقول : أد الزكاة إن ملكت فعسباً وهو لا يوجد إلا في القليل  
وأما رابعاً فلأنه إن أراد بقوله الأول يستلزم التكليف بالشئ حال عدمه لزوم التكليف  
بالشرط حال عدمه فممنوع بل التكليف بالمشروط ولو سلم فلا استحالة أو التكليف  
بالشئ لا يكون إلا كذلك لا امتناع استحصال الحاصل نعم يلزم منه اعتراف الخصم  
بوجوب ما أنكر وجوبه ، وإن أراد لزوم التكليف بالمشروط مع وجوب عدمه لعدم  
شرطه ففاسد أيضاً إذ وجوب عدمه إنما هو بشرط ترك الشرط والتكليف أوجب  
الإتيان بالمشروط في الجملة لا بشرط أن يترك الشرط ، وقد يجاب عن الأول بأن المراد  
لزوم جواز ترك الشرط بالنظر إلى الأمر الوارد في إيجاب المشروط وعن الثاني : بأن  
وقوع الترك لما استلزم محالاً كان باطلاً ، فلم يكن جائزاً شرعاً وعن الثالث بانه لما لم يبق  
مأموراً به على تقدير عدم الشرط علم أن الوجوب تعلق به شرعاً ، وعن الرابع بأن التكليف  
يقتضى إيجاب الفعل على كل حال إذ الكلام في الواجب المطلق ، فيلزم الوجوب على كل  
التقادير ومنها تقدير عدم شرطية المستلزم وجوب عدمه ولا يخفى ما في الاجوبة من التحمل  
خصوصاً الأخير والأظهر الأخير في تقرير الدليل أن التكليف بالمشروط لو لم يكن تكليفاً  
بالشرط لزم جواز ترك الشرط فيلزم صحة المشروط بدونه وهو محال إذ المفروض  
امتناعه دونه ، فإن ( قيل ) التكليف وإن كان مطلقاً لا يتعرض للتكليف بالشرط ولكنه  
( يختص بوقت وجود الشرط ) فلا يلزم وجود المشروط بدون شرطه ( قلنا ) التكليف  
إذا اختص بوقت الشرط فاما أن يتعلق به وهو المطلوب أولاً ، فجاز أن يصح بدونه إذا  
قطع النظر عن الجامع وهو محال وأيضاً هو ( خلاف الظاهر ) إذ الكلام في الأمر المطلق  
لا يقيد بوقت دون وقت فتقيده به خلاف الظاهر فإن ( قيل : لإيجاب المقدمة ) أى مقدمة  
الواجب بما لا يتم الواجب المطلق إلا به وهو مقدور ( أيضاً كذلك ) أى على خلاف الظاهر  
إذ لا تعرض في التكليف بوجوبه ( قلنا : لا ) أى هو ليس على خلاف الظاهر ( فإن  
اللفظ لم يدفعه ) إذ المقدمة لم تعرض لها اللفظ نفيًا وإثباتًا ومخالفة الظاهر إثبات ما بنفيه

سواء كان سبباً وهو الذى يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم أو شرطاً وهو الذى يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم وسواء كان السبب شرعياً كالصيغة بالنسبة إلى العتق الواجب أو عقلياً كالنظر المحصل للعلم الواجب أو عادياً كحز الرقة بالنسبة إلى القتل الواجب وسواء كان الشرط أيضاً شرعياً كالوضوء مثلاً أو عقلياً ، وهو الذى يكون لازماً للأمر به عقلاً كترك أضرار المأمور به أو عادياً أى لا يتفك عنه عادة كغسل جزء من الرأس فى الوضوء ، وإلى هذا كله أشار بقوله : وجوب الشيء يوجب وجوب ما لا يتم إلا به أى التكليف بالشيء يقتضى التكليف بما لا يتم إلا به فالوجوب الأول والآخر بمعنى التكليف ، والوجوب الثانى بمعنى الاقتضاء . مثال ذلك إذا قال السيد لعبده : ائتنى بكذا من فوق السطح فلا يتأتى ذلك إلا بالمشى ونصب السلم فالمشى سبب والنصب شرط ، والمذهب الثانى أنه يكون أمراً بالسبب دون الشرط لأن وجود السبب يستلزم وجود المسبب بخلاف الشرط ، والثالث أنه لا يكون أمراً لا بالسبب ولا بالشرط ، وإليه أشار بقوله : وقيل لا فيهما وإنما قيد بقوله فيهما ولم يقل وقيل : لا لأن النقي المطلق يدخل فيه جزء الماهية لأنها لا تتم إلا به أيضاً ومع ذلك فهو واجب بخلاف فافهمه ولا ذكر لهذا الثالث فى كلام الآمدي ، ولا كلام الإمام وأتباعه . نسّم حكاه ابن الحاجب فى المختصر الكبير وإن كلامه فى الصغير فى أثناء الاستدلال يقتضى أن إيجاب السبب يجمع عليه ، واختار أعنى ابن الحاجب فيما عدا السبب أنه إن كان شرطاً شرعياً وجب وإن كان شرعياً كالعقل والعادى فلا ، فإن قلنا بالوجوب فله شرطان ذكرهما المصنف أحدهما : أن يكون الوجوب مطلقاً أى غير معلق على حصول ما يتوقف عليه فإن كان مغاهاً على حصوله كقوله : إن صعدت السطح ونصبت السلم فاسقنى ماء فإنه لا يكون مكلفاً بالصعود ولا بالنصب بخلاف بل إن اتفق حصول ذلك صار مكلفاً بالسقى وإلا فلا والشرط الثانى أن يكون ما يتوقف عليه الواجب مقدوراً للكلف كما مثله أن لم يكن مقدوراً له لم يجب عليه تحصيله كإرادة الله تعالى لوقوعه لأن فعل العبد لا يقع إلا بها وكذلك أيضاً الداعية على الفعل وهو العزم المصمم عليه وبإيانه أن الفعل يتوقف وقوعه على سبب يسمى بانداعية ، وإلا لمكان وقوعه فى وقت دون وقت ، ترجيحاً من غير مرجح ، وتلك الداعية مخلوقة لله تعالى لا قدرة للعبد عليها إذ لو كانت من فعل العبد لا تنقل الكلام إليها فى وقوعها فى وقت دون

ظاهر اللفظ أو نفي ما يشتهى لا إثبات ما لم يتعرض له بخلاف ما ذكرتم لأن اللفظ يقتضى إيجاب الفعل على كل حال وفى كل وقت ، فتخصيصه بوقت دون وقت خلاف الظاهر قول لا نسلم اقتضام اللفظ ذلك كيف والامر الوارد لا يوجب

وقت فيلزم التسلسل وهذا الاحتراز قد أشار اليه الإمام في الكلام على الفروع الآتية من بعد وصرح به ابن التلسماني في شرح المعالم ثم القرائي والأصفهاني في شرحيهما للمحصل ولا يصح أن يقال احتراز به عن غير ذلك من المعجوز عنه كسلامة الأعضاء ونصب السلم ونحوهما فإن العاجز عنه لا يكون مكلفاً بالأصل بلا نزاع لفقدان شرطه وفي ذلك إحالة لصورة المسألة فإن الكلام فيما إذا كلف بفعل وكان متوقفاً على شيء لا قدرة له عليه بخلاف الداعية ونحوها فإن عدم القدرة عليها لا يمنع التكليف وإلا لم يتحقق تكليف ألبتة فكل شرط للوجوب الناجز لا بد أن يكون مقدوراً للمكلف إلا ما قلناه قال الأصفهاني وضابط المقدور أن يكون ممكناً للبشر لكن ذكر الآمدي في الأحكام أن المقدور احتراز عن حضور الامام والعدد في الجملة ( قوله لنا أن التكليف بالمشروط دون الشرط محال ) هذا دليل لما اختاره المصنف من وجوب السبب والشرط وإنما استدل على الشرط لأنه يلزم من وجوبه وجوب السبب بطريق الأولى وتقرير الدليل من وجوه أحدها أنه إذا كان مكلفاً بالمشروط لا يجوز له تركه وإذا لم يكن مكلفاً بالشرط جاز له تركه ويأزم من جواز تركه جواز ترك المشروط فيلزم الحكم بعدم جواز ترك المشروط ويجوز تركه وذلك جمع بين القیضين وهو محال الثاني ما ذكره ابن الحاجب أنه إذا لم يكن مكلفاً بالشرط فيكون الاتيان بالمشروط وحده صحيحاً لأنه أنى بجمع ما أمر به فلا يكون الشرط شرطاً وهو محال الثالث ما ذكره في المحصول أن الأمر بالشئ لو لم يقتض وجوب ما يتوقف عليه لكان مكلفاً بالفعل ولو في حال عدمه لأنه لا مدخل له في التكليف من أن الفعل في تلك الحالة لا يمكن وقوته لأن المشروط يستحيل وجوده عند عدم شرطه فيكون التكليف به إذ ذاك تسكيفاً بالمحال وهذه التقريرات صحيحة لا اعتراض عليها يصح وقد اعترض الآمدي وصاحب التحصيل ومن تبعهما على تقرير الإمام باعتراض زعموا أنه لا يحميص عنه وهو ضعيف سببه اشتباه الفرق بين التكليف في حال عدم الشرط بفعل الشرط والتكليف بفعل المشروط في حال عدم الشرط فإن الأول ممكن وطريقه أن يأتي بالمشروط ثم بالمشروط وأما الثاني فيحتمل أمرين أحدهما هو المراد فلذلك صرح به في التقرير ولو لا خشية الإطالة لذكرت ذلك كله مبسوطاً لكن في هذا تنبيه لمن أحب الوقوف عليه ( قوله قيل يختص ) أي اعترض الخصم على

---

العموم في المرات والأوقات على ما هو المختار مع أن تعريف الواجب انطاق بما ذكر قد ثبت كونه منقوضاً كما مر فإن قلت المراد عدم تقييد صحة الفعل بوقت فظراً إلى ظاهر اللفظ وإن لم يصح إلا في بعض الأوقات نظراً إلى الواقع قلنا

الدليل المذكور فقال لم لا يجوز أن يكون التكليف بالمشروط مخصوصاً بوقت وجود الشرط ولا امتناع في ذلك فإن غاية تقييد الأمر ببعض الأحوال لدليل اقتضاه وهو الفرار من المحال الذي ألزمتمونا به فأجاب المصنف بأن اللفظ يقتضي إيجاب الفعل على كل حال فتخصيص الإيجاب بزمان حصول الشرط خلاف الظاهر اعترض الخصم على ذلك فقال انه معارض بمثله فانك أوجبت المقدمة بمجرد الأمر مع أن اللفظ لا يقتضي وجوبها وذلك خلاف الظاهر فأجاب المصنف بأننا لانسلم أن إيجاب المقدمة خلاف الظاهر قال في المحصول لأن مخالفة الظاهر هي اثبات ما يدفعه اللفظ أو دفع ما يثبت اللفظ فأما اثبات ما لا يتعرض له اللفظ لا ينفى ولا بإثبات فليس خلاف الظاهر إذا علم ذلك فالمقدمة لم يتعرض لها اللفظ ينفى ولا بإثبات فأجابهما بدليل منفصل ليس خلاف الظاهر بخلاف تخصيص الوجوب بحالة وجود الشرط دون حالة عدمه فإنه يخالف ما يقتضيه اللفظ من وجوب الفعل على كل حال قال : ( تنبيه - مُقَدِّمَةُ الواجب إمَّا أَنْ يَتَوَقَّفَ عَلَيْهَا وَجُودُهُ شَرْعاً كَالْوُضُوءِ لِلصَّلَاةِ أَوْ عَقْلاً كَالْمَشْنِيِّ لِلْحَجِّ )

وكذلك لا تقييد للصحة بوجوب المقدمة في اللفظ على أن الإطلاق هو عدم التعرض للقيود لا التعرض لعدمه ثم لقائل أن يقول إن أريد بعدم صحة الشروط بدون الشرط أنه لا بد منه فهو ليس محل النزاع وإن أريد أنه مأمور به شرعاً فمنوع وقد استدل بأنه لو لم يكلف بالمقدمة لجاز تركها فلا يأثم بتركها وهو باطل لأنه يستلزم ترك الواجب وبأنه يلزم أن لا يكون التوصل إلى الواجب واجباً وهو باطل بالإجماع والجواب عن الأول بأننا لانسلم أن الإثم بترك الشرط بل بترك مشروطه الواجب وعن الثاني بأن التوصل إلى الواجب بالإجماع بمعنى أنه لا بد منه لا بمعنى أنه مأمور به شرعاً فإن قلت كل ما لا يتوصل إلى الواجب إلا به ممتنع الترك وكل ممتنع واجب وكل واجب مأمور به شرعاً قلنا يمنع المقدمة الأولى إن أريد بامتناع الترك الحرمة الشرعية وإن أريد أنه لا يتأتى الواجب إلا به لحينئذ إن أريد بالوجوب الحكم الشرعي تمنع الثانية وإن أريد بمجرد اللزوم فلا نسلم التالية ( تنبيه ) رسم هذا البحث بالتفصيل لأن المراد به هنا ما للكلام السابق دلالة ما عليه وهذا كذلك لأنه ذكر أن مقدمة الواجب ما لا يتم إلا به ومن المعلوم أن توقفه عليه إما أن يكون شرعاً أو عقلاً أو علماً به فعلى هذا ( مقدمة الواجب إما أن يتوقف عليها ) أى المقدمة ( وجوده ) أى وجود الواجب في الخارج ( شرعاً كالوضوء ) فإنه مقدمة ( الصلاة ) ويتوقف وجود الصلاة عليه شرعاً ( أو ) يتوقف الواجب عليها ( عقلاً كالمنشئ ) فإنه مقدمة ( الحج ) ويتوقف عليه وجوده عقلاً لاقتضائه عدم



تَلَوِ الْعِلْمُ بِهِ كَالِإِتْيَانِ بِالْخَمْسِ إِذَا تَرَكَ وَاحِدَةً وَنَسِيَ وَسُتِرَ شَيْءٌ مِنَ الرُّكْبَةِ لِسْتِرِ الْفَخْذِ ) أقول اعلم أن الإمام جعل هذا فرعاً وجعله المصنف تنبيهاً وجعله صاحب الحاصل تقسيماً ولكل واحد وجه أما التقسيم فلأن مدلوله اظهار الشيء الواحد على وجوه مختلفة ووجوده هنا واضح وأما التنبيه فالمراد منه مانبه عليه المذكور قبله بطريق الإجمال وهنا كذلك لأن توقف الشيء على مقدمته أعم من كونه يتوقف عليها من جهة الوجود أو من جهة العلم بالوجود إما شرعاً أو عقلاً فلما لم يكن هذا منصوحاً عليه بخصوصه وخيف أن يغفل عنه الناظر قيل تفتطن وتنبه لذلك وأما الفرع فالمراد منه ما يكون مندرجاً تحت أصل كلي وهو حاصل هنا لأن كل واحد من هذه الأقسام المستفادة من هذا التقسيم قد اندرج تحت الأصل السابق وحاصل ما قاله المصنف أن مقدمة الواجب قسمان أحدهما أن يتوقف عليها وجود الواجب إما من جهة الشرع كالوضوء للصلاة **لِذِ الْعَقْلِ** لا مدخل له في ذلك وإما من جهة العقل كالمشي للحج هكذا ذكره المصنف والصواب التعبير بالسير أو بقطع المسافة كما قاله في المحصول لا بالمشي والقسم الثاني أن يتوقف عليها العلم بوجود الواجب لانفس وجود الواجب وذلك كمن ترك صلاة من الخمس ونسى عينها فإنه يلزمه أن يصلي الخمس لأن العلم بالإتيان بالمترك لا يحصل إلا بعد الإتيان بالخمس فالأربعة مقدمة للواجب لكن هذه المقدمة لا يتوقف عليها وجود الواجب بل العلم به كما قدمناه لأنه قد يصادف أن يكون المفعول أولاً هو الواجب ومن ذلك أيضاً وجوب ستر شيء من الركبة لتحقق ستر الفخذ وإنما أتى المصنف بهذين المثالين لما أشار إليه في المحصول وهو أن الأول قد كان الواجب فيه متميزاً عن المقدمة ولكن طرأ عليه الإبهام والثاني لم يتميز الواجب عن المقدمة أصلاً لأجل ما بينهما من التقارب ولك أن تفرق أيضاً بأن الواجب في الأول ملتبس بالمقدمة وأما الثاني فلا \* غير أنه لا يمكن عادة إلا بفعله قال ( فروع ) -

تحقق الحج إلا بالمشي إلى ذلك الموضع الخصوص ( أو ) لا يتوقف وجود الواجب عليها في الخارج بل يتوقف عليها ( العلم به ) أي بوجود الواجب وهو على قسمين أحدهما أن يكون لا لباسه بالغير فيجب ذلك الغير لحصول اليقين وثانيهما أنه لا يمكن الإتيان عادة إلا مع الإتيان بذلك الغير فيجب الإتيان به للتيقن بحصول الواجب الأول ( كالإتيان بالخمس ) أي الصلوات الخمس فإنه يجب على المكلف ( إذا ترك ) صلاة ( واحدة ) منها ( ونسى ) ولم يدر عينها والثاني كغسل جزء من الرأس بغسل الوجه ( وستر شيء من الركبة لستر الفخذ ) وهذا أي كون ستر الركبة مقدمة الواجب مذهب الشافعية وأما عند الحنفية فهو صفة واجب كستر الفخذ بناء على أنها عورة مثله ( فروع )

الأول : لو اشتبهت المنكوحة بالأجنبية حرمتنا على معنى أنه يجب عليه الكف عنها الثاني : لو قال إحداكما طالق حرمتنا تغليبا للحرمة والله تعالى يعلم أنه سيُعَيَّن إحداهما لكن لما لم يُعَيَّن لم تتعين

مفرعة على البحث السابق الفرع ( الأول : لو اشتبهت المنكوحة بالأجنبية ) كما إذا عرف أن إحدى المرأتين منكوحته ولم يدر أيتهما على التعيين ( حرمتنا ) حيثئذ عليه ( على معنى أنه يجب عليه الكف عنهما ) إذ الواجب وهو كف النفس عن الحرام على سبيل اليقين لا يمكن إلا بالكف عنهما فحرمة إحداهما لذاتها والأخرى لاشتباها بها إلا أنها محرمتان بالذات الفرع ( الثاني : لو قال ) الرجل لزوجته ( إحداكما طالق حرمتنا ) عليه إذا لم ينو إحداهما على التعيين ( تغليبا للحرمة ) وأما إذا عين بالنية تحرم المعينة وذلك لأنه إذا وقع الطلاق على إحداهما مبهما احتمل كل منهما الحل والحرمة وقال عليه الصلاة والسلام ما اجتمع الحلال والحرام إلا وقد غلب الحرام الحلال فيحرم وطء كل منهما قبل البيان أو نقول إنه يقتضى حرمة إحداهما وحل الأخرى بلا تعيين والاجتناب على الحرمة واجب وهو عن اليقين لا يمكن إلا بالاجتناب عنهما فيجب كوجوبه والفرق بين الفرعين أن الأجنبية في الأول محرمة في نفس الأمر دون المنكوحة بخلاف الثاني فإن كلا منهما يحتمل الحل والحرمة والقدر المشترك محل الحرمة وهو تعين نوعي ولا حاجة إلى التعيين الشخصى وبهذا سقط ما قال الامام من أنه يحتمل أن يحل وطؤها لأن الطلاق مدين ويستحيل تعلقه بغير معين وهو احداها قبل البيان والمفهوم من كتب الحنفية أنه وإن لم يجوز الجمع بينهما وطأ إلا أنه يجوز أن يبتدىء بوطء أيتهما شاء بدون البيان ويجعل كأنه قبل الوطء بين استبقاء الملك منها وعين الأخرى لزواله بالطلاق فإن قلت لانسلم أن كلا منهما محتملة للحل والحرمة بل الله تعالى يعلم المحرمة فالمحرمة متعينة في علمه وفي نفس الأمر فلا فرق بين الفرعين فالجواب ما قال ( والله تعالى يعلم أنه ) أى الزوج ( سيعين ) أن المطلقة ( إحداها ) أى يعلم قبل البيان أن المحرمة احداها لا بعينها إذ المحرمة حيثئذ كذلك والعلم من الصفات التابعة وهو تعالى يعلم الأشياء كما هي فيعلم أنها ستعين ( لكن لما لم يعين لم تتعين ) وإذا عين علم بأن المعينة هذه أقول يقال عليه أن معنى تبعية العلم مطابقتها للمعلوم بلا إيجابه إياه لاحدونه بعد المعلوم كما هو مذهب هشام فقبل البيان يعلم أن ماسيعيته هذه فالمحرمة متعينة في علمه ويجاب عنه بأنه لا يلزم منه إلا تعلق علمه بأن هذه المعينة محرمة بعد تعيين الزوج وهذا لا ينافي كونها محتملة للحل والحرمة قبل البيان فإن قلت الحنفية يجوزون وطء المرأتين في العتق فلم لا يجوزونه في الطلاق المبهم

الثالث : الزائد على ما ينطلق عليه الاسم من المسح غير واجب وإلا لم يحز تركه ) أقول جعل المصنف هذه الثلاثة فروعاً للأصل المتقدم وهو وجوب المقدمة التي يتوقف عليها العلم بالإتيان بالواجب ، وتفرع الأول والثاني واضح وأما الثالث ففيه كلام يأتي وستعرف (الجميع) الفرع الأول إذا اشتبهت المنكوحة بأجنبية حرمتا جميعاً على معنى أنه يجب عليه الكف عن وطئهما جميعاً . إحداهما لكونها أجنبية والأخرى لاشتباهها بالأجنبية ، ووجه تعريفه أن الكف عن الأجنبية واجب ، ولا يحصل العلم به إلا بالكف عن الزوجة ، وإنما فسر المصنف تحريمهما بالكف عنهما ، لأن تحريم الزوجة ليس بالذات بل للاشتباه ، وهذا الذي يشير إليه لا تحقيق فيه ، فإن المراد بتحريم الأجنبية أيضاً إنما هو الكف لا تحريم ذاتها ( الفرع الثاني ) إذا قال لزوجتي إحداكما طالق قال في المحصول فيحتمل أن يقال : بقاء حل وطئهما ، لأن الطلاق شيء معين فلا يحصل إلا في محل معين فاذا لم يعين لا يكون الطلاق واقعاً ، بل الواقع أمر له صلاحية التأثير في الطلاق عند التعيين ومنهم من قال : حرمتا جميعاً إلى وقت البيان تغليباً لجانب الحرمة هذا كلامه

قلنا : لأن اسم ذلك بل هو عند البعض ولو سلم فالفرق أن العتق قبل البيان نزل في غير المعينة لافي المعينة إذ نزوله فيها مشروط بالبيان ، والوطء يصادف المعينة . والمعين من حيث هو غير ما هو غير المعين فيحل وطؤه ، ولا يجعل بياننا لاستبقاء الملك فيها دون الأخرى حتى لا يحل وطؤها بخلاف ما لو باع إحداهما بعينها ، لأن الوطء ليس من معظم مقاصد ملك الميمن بخلاف البيع ، وأما في الطلاق فيجعل وطء إحداهما بياناً إذ الوطء من معظم مقاصد النكاح كذا قيل أقول العتق وإن لم ينزل في المعينة لكنه نازل في إحداهما فيحرم وهي مرادة بينهما غير خارجة عنهما ، ولا يمكن الاحتراز عنها قبل البيان إلا بالاحتراز عنهما فيحرمان ، ولا يحل وطء إحداهما قبله إلا بالتزام جعله بياناً فتحرم الأخرى حرمتها كما في النكاح وحينئذ لا يبقى لكون الوطء من المقاصد أولاً دخل في الفرق الفرع ( الثالث ) الواجب إما مقدر كفصل اليد أو كسح الرأس عند الشافعية ، ويجوز فيها الاكتفاء بأقل ما ينطلق عليه الاسم لأنه متيقن والزائد غير منضبط ، ثم اختلفوا في أنه إذا أتى بما زاد على هذا الأقل ، ولا بد منه هل يوصف بالوجوب أم لا . فقال المصنف : ( الزائد على ) أقل ( ما ينطلق عليه الاسم من المسح غير واجب وإلا ) أي وإن لم يكن غير واجب ، بل كان واجباً ( لم يجز تركه ) لأنه من لوازم الوجوب وهو باطل وإلا لعصى بتركه وهو منتفٍ إجماعاً قال الجاربردى : فإن قلت قد جعل في التنبيه ما لا يمكن الاتيان بالواجب إلا به عادة مقدمة الواجب كستر الركبة لستر الفخذ وما نحن بصدد منه قلنا أنه

وذكر في المنتخب مثله أيضاً ، وقد جزم المصنف بالثاني مع أن صاحب الحاصل لم يذكر ترجيحاً ، ولا نقلاً بل حكى احتمالين على السواء وتفرع هذا يعرف بما قبله والفرق بينهما أن إحدى المرأتين في الصورة الأولى ليست محرمة بطريق الإصالة بل للاشتباه بخلاف الفرع الثاني فانهما في ذلك سواء ولهذا خيرناه ، وأيضاً ، فانه ليس قادراً على إزالة التحريم في الأول بخلاف الثاني ( قوله : والله يعلم الخ ) جواب عن سؤال مقدر ذكره في المحصول وتوجيهه أن الله تعالى يعلم المرأة التي سيعينها الزوج بعينها فتكون هي المحرمة والمطلقة في علم الله تعالى وإنما هو مشتبه علينا هذا حاصل ما قاله الإمام وهو اعتراض على ما ذكره أولاً من حلها جميعاً واقتضى كلامه الميل إليه وذلك لانه إذا تقرر بما قاله أن إحداها مطلقة والآخرى مشتبهة بها فتحرمان جزماً كما تقدم في الفرع الذي قبله ، ولا يبقى للإباحة مع ذلك وجه ولا يستقيم جعله اعتراضاً على القائل الآخر ، وهو الذهاب إلى التحريم لانه على وفقه لا على عكسه وجوابه ما ذكره المصنف ، وهو أن الله تعالى يعلم الأشياء على ما هي عليه فيعلم ما ليس بمتعين غير متعين لانه الواقع إذ لو علمه متعيناً مع أنه غير متعين لزم الجهل وهو محال على الله تعالى إذا تقرر ذلك فنقول لاشك أن الزوج مالم يعين المطلقة لم تتعين في نفسها وإذا لم تتعين فيعلمها الله تعالى غير متعينة وإن كان يعلم أن هذه هي التي ستعين وأما كونه يعلمها متعينة حتى تكون هي المطلقة فلا وإذا علمت توجيه الاعتراض وعلمت جوابه علمت أن الواقع في المنهاج خطأ فإن هذا اعتراض على الإباحة وهي غير مذكورة فيه وكأن المصنف توهم أنه اعتراض على التحريم لذكره عقبه في المحصول والحاصل وهو غلط سببه عدم التأمل ( الفرع الثالث ) القدر الزائد على الواجب الذي لا يتقدر بقدر معين كمسح الرأس والطمأنينة وغيرهما لا يوصف بالوجوب على ما جزم به المصنف ، لانه يجوز تركه وفي المحصول والمنتخب أنه الحق وفي الحاصل أن مقابله خطأ وهذه المسئلة فيها اختلاف شهير عندنا واضطراب في كلام من يفتي بكلامه وقد ذكرت نظائر المسئلة والاضطراب الواقع فيها وفوائد الخلاف في باب صفة الوضوء من كتاب الجواهر ثم ذكرته أيضاً أبسط من ذلك التناقض الكبير المسمى

وإن جعل من أقسام المقدمة ~~مكن~~ لم يتعرض في التنبيه بوجوب الكل فيجوز أن لا يجب بعض أقسامها بأن يحمل قوله ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب على غير هذا القسم أقول حل قوله ما لا يتم على ما ذكر تعسف والظاهر إرادة التعميم والتحقيق ههنا أنه لو أريد بالزائد زائد يتوقف أداء الواجب عليه فهو واجب عند المصنف أيضاً لكن الحق أن المراد الزائد الذي أتى به المكلف مع أنه لو لم يأت به لأدى الواجب بدونته على ما أشار إليه القرني وإرادته في الفروع لبيان عدم وجوبه لعدم كونه مقدمة الواجب ويدل على ذلك عبارة محصول الإمام

بالملهمات وهو الكتاب الذى لا يستغنى عنه ووجه تفريع هذا على القاعدة المتقدمة هو أن الواجب لا ينفك غالباً عن حصول زيادة فيه فتكون هذه الزيادة مقدمة لالم بمحصله ولك أن تقول إذا كان هذا الزائد عند المصنف مقدمة للواجب فيلزم أن يكون واجباً كستر شيء من الركبة وأظاره على ما تقدم فى القاعدة وحينئذ فيكون وصفه بعدم الوجوب منافصاً لما تقرر عنده فيما لا يتم الشيء إلا به اللهم إلا أن يرد نفي كونها مقدمة قال (المسألة الخامسة - وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه لأنها جزؤه فالدال عليه يدل عليها بالتضمن

اختلفوا فى الواجب الذى لا يتقدر بحد معين كسح الرأس والطمأنينة فى الركوع إذا زاد على قدر الواجب ، هل توصف الزيادة بالوجوب والحق انه لا لأن الواجب هو الذى لا يجوز تركه وهذه الزيادة يجوز تركها ( المسألة الخامسة ) فى أن الأمر بالشيء هل هو نهى عن النقيض أو يستلزمه أم لا وليس الخلاف فى مفهوميهما وفى أن أحدهما يتصور بدون الآخر إذ الأمر مضاف إلى الشيء والنهى إلى نقيضه ولا فى اللفظ لاختلاف صيغتيهما وإنما النزاع فى أن ما صدق عليه انه أمر بشيء قيل يصدق عليه أنه نهى عن نقيضه أى ما صدق عليه نقيضه من فعل آخر أو متضمن له بمعنى أنه مستلزم له بالتضمن أو الالتزام \* مثلاً إذا قال اسكن فهل هو فى المعنى بمثابة قوله : لا تتحرك أم لا فقال جماعة منهم القاضى أولاً أنه تنفى النهى عن النقيض بمعنى أن طلب الفعل هو بعينه طلب الكف عما صدق عليه نقيضه . وقالوا آخراً انه يتضمنه عقلاً أى يدل عليه ويستلزمه واختاره المصنف حيث قال : ( وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه لأنها ) أى حرمة النقيض ( جزؤه ) أى جزء الوجوب لأن الوجوب اقتضاء الفعل والمنع من الترك ، فالمنع من الترك جزء مفهومه والترك نقيض الفعل والمنع منه حرمة ، فحرمة النقيض جزء الوجوب ، وهذا المدعى مع دليله كالدليل على أن الأمر يدل على النهى عن النقيض لا كما ذكره الفئرى من أنه عبارة عنه حيث قال عين المصنف المذهب المختار بقوله : وجوب الشيء يستلزمه حرمة نقيضه ، ويدل عليه الفاء الاستنتاجية فى قوله : ( فالدال عليه ) أى الوجوب ، وهو الأمر ( يدل عليها ) أى على حرمة النقيض ( بالتضمن ) لانه دلالة اللفظ على جزء ما وضع له ، فالأمر بالشيء متضمن للنهى عن نقيضه \* ذكر الجاربرى : أن تعريف الوجوب رسمى فالمنع من النقيض لازم ، فالدلالة التزام لاتضمن . أقول : هو ليس برسم فإن الاعتبار ما هيتهما ما اعتبره المعبرون على أنهم صرحوا بأن الأول من التقاسم الستة للحكم تقسيم له باعتبار الذاتيات ، ولو سلم فلا يقدح فى أصل الدعوى إذ على هذا التقدير يدل الأمر على النهى عن النقيض

قالت المعتزلة وأكثُر أصحابنا : المُوجبُ قد يغفلُ عن نقيضه قلنا : لا فإنَّ الإيجابَ بدونِ المنعِ من نقيضه مُحالٌ وإنَّ سُلِّمَ فنَقُوضُ بوجوبِ المُقدِّمةِ ) أقول هذه هي المسئلة المعروفة بأن الأمر بالشئ نهى عن ضده وفيها

ويستلزمه أيضاً نعم يرد عليه ما قيل لأنسلم ان كل محرم منهي عنه وإنما يكون كذلك لو كان فعلاً لا كفاً فإن النهي طلب كف عن فعل لا عن كف كما أن الأمر طلب فعل غير كف ولو جعلنا الكف عن المأمور به منهيّاً عنه كان النهي طلب الكف عن ذلك الكف على أنه لو سلم لا يلزم إلا دلالة الأمر على كون الكف عن المأمور به منهيّاً عنه وليس هو المتنازع فيه بل النزاع في أن الأمر بالشئ المعين كالسكون مثلاً هل يستلزم عقلاً النهي عن شيء كالحركة التي يصدق عليها أنها ما ليس بسكون أولاً ، وقد يستدل بأن الواجب وهو فعل المأمور به لا يتم إلا بترك ضده ، وهو أما الكف عن الضد أو نفي ضده وهو واجب لأنه بما لا يتم الواجب إلا به وهو معنى النهي عن النقيض وفيه بحث لأن النزاع في أنه هل يدل عليه ويستلزمه بنفسه لزوماً عقلياً لا بدليل من خارج ( قالت المعتزلة ) أي بعضهم كأبي هاشم ومتابعيه خلافاً للبعض كعبد الجبار والبصري وغيرهما ( وأكثُر أصحابنا ) أي الشافعية كإمام الحرمين وحجة الإسلام ومن تابعهما أن الأمر بالشئ ليس نفس النهي عن النقيض ولا يتضمنه عقلاً أيضاً وهو مختار المدقق ، واستدل على هذا بأنه لو كان كذلك لما غفل الأمر بالشئ عن نقيضه لامتناع النهي عن الشيء مع الغفلة عنه إذ النهي عن الشيء طلب الكشف عنه ولا بد من تصور المطلوب وهو الكف عن النقيض هاهنا فيكون متصوراً فيكون مفرداً وهو الكف والنقيض متصورين فالنقيض متصور ، وبالتالي باطل إذ ( الموجب ) للشيء ( قد يغفل عن نقيضه ) مثل أن يأمر الإنسان بشيء مع غفلته عن نقيضه ( قلنا : لا ) أي لأنسلم أنه قد يغفل عنه ، ومستنده ما قال ( فإن الإيجاب بدون المنع من نقيضه محال ) إذ المنع من النقيض الذي هو عبارة عن الترك جزء من الوجوب كما مر ، فالمفيد للوجوب متصور له ، والمتصور للكل متصور للجزء أقول وفيه بحث إذ الموجب عند طلب الفعل من الغير استعمال يجوز أن لا يتصور أنه موجب بمعنى أنه طالب للفعل مانع عن الترك بل يكفي تصور أنه طالب لذلك الفعل إذ لا يلزم لكل فاعل إن يتصور ما صدر عنه بذاته أو على التفصيل ولو سلم فلا يلزم منه إلا وجوب تصور مفهوم ترك الفعل والنزاع في الذهول عن تعقل ما صدق عليه النقيض للفعل المأمور به كالحركة مثلاً بالنسبة إلى قوله : ~~استمكن~~ ومنزید في تحقیقه قوله ( وإن سلم ) یعنی إن سلمنا أنه قد يغفل عن النقيض فلا نسلم أن كون الأمر بالشئ نهياً عن النقيض يستلزم أن لا يفعل الأمر عن النقيض ، وأما قولكم : ~~يُمْتَنَعُ~~ للمنع عن الشيء مع الغفلة عنه ( فنقض بوجوب المقدمة ) أي مقدمة الواجب

ثلاث مذاهب مشهورة من حكاها إمام الحرمين في البرهان أحدها أن الأمر بالشئ هو نفس النهى عن ضده فإذا قال مثلاً تحرك فعناه لا تسكن واتصافه بكونه أمراً ونهياً باعتبارين كاتصاف الذات الواحدة بالقرب والبعد بالفنسة إلى شيئين وهذا المذهب لم يذكره المصنف والثاني أنه غيره ولكنه يدل عليه بالالتزام وعلى هذا فالأمر بالشئ نهى عن جميع أضداده بخلاف النهى عن الشئ فإنه أمر بأحد أضداده وشرط كونه نهياً عن ضده أن يكون الواجب مضيئاً كما نقله شراح المحصول عن القاضي عبد الوهاب لأنه لا بد أن ينتهى عن الترك المنهى عنه حين ورود النهى ولا يتصور الانتهاء عن الترك إلا بالإتيان بالمأمور به فاستحال النهى مع كونه موسعاً وهذا المذهب وهو كونه يدل عليه بالالتزام نقله صاحب الإفادة عن أكثر أصحاب الشافعى واختاره الآمدى وكذلك الأمام واتباعه ومنهم المصنف وعبروا كلهم بأن الأمر بالشئ نهى عن ضده فدخل في كلامهم كراهة ضد المندوب إلا المصنف فإنه عبر بقوله وجوب الشئ يستلزم حرمة نقيضه وسبب تمبيره بهذا أن الوجوب قد يكون مأخوذاً من غير الأمر كفعل الرسول عليه الصلاة والسلام والقياس وغير ذلك فلما كان الواجب أعم من هذا الوجه عبر به وأما كراهة ضد المندوب فإن المصنف قد لا يراه وذلك لأننا إذا قلنا أن الأمر بالشئ نهى عن ضده فهل يكون خاصاً بالواجب فيه قولان شهيران حكاهما الآمدى وابن الحاجب وغيرهما ولكن الصحيح أنه لا فرق كما صرح به الآمدى وغيره والمذهب الثالث أنه لا يدل عليه البتة واختاره ابن الحاجب ونقله المصنف عن المعتزلة وأكثر الأصحاب تبعاً لصاحب الحاصل وأما الإمام في المحصول والمنتخب فنقله عن جمهور المعتزلة كثير من أصحابنا وفائدة الخلاف من الفروع ما إذا قال إن خالفت نهى فأنت طالق ثم قال قومي فقدمت في الطلاق خلاف ومستند الوقوع هذه القاعدة صرح به الرافعى في الشرح الصغير وفي المسئلة اختلاف في الترجيح مذكور مبسوطاً في المهمات (قوله لأنه جزؤه) أى الدليل على أن وجوب الشئ يستلزم حرمة نقيضه أن حرمة النقيض جزء من ماهية الوجوب إذ الوجوب مركب من طلب الفعل مع المنع من الترك كما تقدم في موضوعه فاللفظ الدال على الوجوب يدل على حرمة النقيض بالتضمن وهذا الدليل أخذه المصنف من الامام وإنما ادعى الالتزام وأقام الدليل على التضمن لأن السكل يستلزم الجزء وبالجملة فهو دليل باطل ومنه على بطلانه صاحب التحصيل وتقرير ذلك موقوف على مقدمة وهو أنه إذا قال السيد مثلاً لعبداه أقم

فانه لما جاز كون الأمر بالشئ أمراً بمقدماته الضرورية مع الغفلة عنها جاز كونه ناهياً عن نقيضه على سبيل الالتزام كذلك \* ويمكن تقرير دليلهم على وجه لا يرد عليه ما ذكره بأن يقال لو كان الأمر دالاً على النهى عن النقيض مستلزماً له عقلاً لسكان الأمر بالشئ كالجلوس

فمعنا أمران متنافيان للباء موزبه وهو وجود القعود أحدهما منافي له بذاته أى بنفسه وهو عدم القعود لأن المنافاة بين النقيضين بالذات فاللفظ الدال على القعود دال على النهى عن عدمه أو على المنع منه بالذات والثاني منافي له بالعرض أى بالاستلزام وهو الضد كالقيام مثلاً أو الاضطجاع وضابطه أن يكون معنى وجوديا يضاد المأمور به ووجه منافاته بالاستلزام أن القيام مثلاً يستلزم عدم القعود الذى هو نقيض القعود فلو حصل القعود لاجتمع النقيضان فامتناع اجتماع الضدين إنما هو لامتناع اجتماع النقيضين لالذاتهما فاللفظ الدال على القعود يدل على النهى عن الأضداد الوجودية كالقيام مثلاً بالاتزام والذى يأمر قد يكون غافلاً عنها هكذا ذكره الامام فى المحصول وغيره وفى المسئلة قول آخر أن المنافاة بين الضدين بالذات إذا علمت ذلك فقول المصنف ( وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه لأنه جزؤه ) لقائل أن يقول إن أراد بذلك أنه يدل على المنع من أضداده الوجودية فهذا مسلم ولكن لانسلم أنه جزء من ماهية الوجوب بل جزؤه المنع من التترك وإن أراد به أنه دال على المنع من التترك فليس محل النزاع إذ لاخلاف أن الدال على الوجوب دال على المنع من التترك لأنه جزؤه وإلا خرج الواجب عن كونه واجباً بل النزاع فى دلالاته على المنع من أضداده الوجودية كما اقتضاه كلام الإمام فيلزم اما فساد الدليل أو نصبه فى غير محل النزاع وإذا أردت إصلاح هذا الدليل بحيث يكون مطابقاً للدعى فقل الامر دال على المنع من التترك ومن لوازم المنع من التترك المنع من الأضداد فيكون الامر دالا على المنع من الأضداد بالاتزام وهو المدعى ( قوله قالت المعتزلة ) أى استدلت المعتزلة على أن الامر بالشيء ليس نهياً عن ضده بأن المرجح للشيء قد يكون غافلاً عن نقيضه فلا يكون النقيض منهياً عنه لأن النهى عن الشيء مشروط بتصوره ويفعل بضم الفاء كما ضبطه الجوهرى قال ومصدره غفلة وغفولاً وأجاب المصنف بوجهين \* أحدهما لانسلم إمكان الإيجاب للشيء مع الغفلة عن نقيضه لأن المنع من النقيض جزء من ماهية الوجوب كما قررناه فيستحيل وجود الإيجاب بدون نقيضه لاستحالة وجود الشيء بدون جزئه وإذا استحال وجوده بدون نقيضه فالمتصور الإيجاب متصور للنوع من التترك فيكون متصوراً للتترك لا محالة وهذا الجواب باطل لكونه فى غير محل النزاع كما

مثلاً المتصور لكونه آمراً به متصوراً لكونه ناهياً عن نقيضه كالاضطجاع مثلاً إذ التقدير أن النهى عن النقيض من مدولات الامر واوازمه العقلية فيأزم تصوره للاضطجاع إذ تصور النهى عنه بدون تصوره محال واللازم باطل بالضرورة وعلى هذا سقط منه الاول إذ لم يرد بالنقيض ترك الفعل وأنه منهى عنه أولاً وكذا نقضه بوجوب المقدمة لأن اللازم لما ذكرنا لزوم تصور نقيض المأمور به على تقدير تصور النهى عنه لا على تقدير النهى حتى



تقدم . الثاني سلمنا أن التقيض قد يكون مغفولاً عنه لكن لا يلزم من ذلك أن لا يكون منهياً عنه فإنه ينتقض بوجوب مقدمة الواجب أى ما لا يتم الواجب إلا به فإنه واجب كما تقدم مع أن الموجب قد يكون غافلاً عنه فكذلك حرمة التقيض قال ( المسألة السادسة - إذا نُسَخَ الوُجُوبُ بِقِسْيِ الْجَوَازِ خِلَافاً لِلْفَرْزِ لِأَنَّ الدَّالَّ عَلَى الْوُجُوبِ يَتَضَمَّنُ الْجَوَازَ وَالنَّاسِخُ لَا يُنَافِيهِ فَإِنَّهُ يَرْتَفِعُ الْوُجُوبُ بَارْتِفَاعِ الْمَنْعِ مِنَ التَّرِكِ قِيلَ : الْجَنْسُ يُسْتَقْوَمُ بِالْفَصْلِ فَيَرْتَفِعُ بَارْتِفَاعِهِ قُلْنَا : لَا وَإِنْ سُلِّمَ

يلزم ما ذكر ( المسألة السادسة ) قال الاكثرون ( إذا نسخ الوجوب بقى الجواز خلافاً للفرز ) وقال حجة الإسلام والخنفية أن الفعل بعد نسخ الوجوب لا يبقى جائزاً واستدل على المختار بقوله ( لأن الدال على الوجوب يتضمن الجواز ) لتركيه من جواز الفعل والمنع من الترك فالدال على الوجوب يتضمن للجواز مقتض له دال عليه وهو قائم فكذا الجواز ( والناسخ لا ينافيه ) إذ هو عارض غير معارض له إلا في ارتفاع الوجوب ولا يلزم منه ارتفاع الجواز ( فإنه يرتفع الوجوب بارتفاع المنع من الترك ) إذ يكفي في ارتفاع المركب ارتفاع أحد الأجزاء فإن قلت الجواز هو الإباحة المفسرة بعدم الحرج في الفعل والترك وهو مبين للوجوب فلا يكون جزءاً له قلنا المراد به هاهنا المعنى الأعم وهو الإذن في الفعل فإن ( قيل ) فهو على هذا جنس الوجوب والندب والإباحة لكونه تمام المشترك و ( الجنس يقوم بالفصل ) لأن الفصل علة له لامتناع العكس للزوم انحصار الجنس في النوع لاستلزامه حيثئذ هذا الفصل وامتناع عدم هلية شئ منهما للآخر للزوم الاستثناء من الطرفين وعدم تألف الماهية منهما فتثبت عليه الفصل للجنس ويقوم هذا بذلك ( فيرتفع ) الجنس ( بارتفاعه ) أى الفصل للزوم ارتفاع المنقوم بارتفاع المقوم فيرتفع الجواز بارتفاع الوجوب سواء ارتفع بارتفاع الجواز أو ارتفاع فصل المنع من الترك والجواب أنه إن أريد العلة التامة فلا شئ منها علة ولا يلزم الاستثناء لجواز ثبوت العلية في الجملة ولو سلم الاستثناء فلانسلم عدم تألف الماهية منهما وإنما يكون كذلك أن لو كانت حقيقية لا اعتبارية وإن أريد الأعم فالجنس علة ولا يلزم الانحصار إذ ذاك في الاستلزام وهو في التامة على أن الجنس يستدعى فصلاً من الفصول لا معيناً ليلزم الانحصار وهذا تحقيق قوله ( قلنا : لا ) أى لا نسلم أن الفصل علة للجنس ومتقوم به وما ذكرتم فيه غير تام ( وإن سلم ) أن الجنس يقوم بالفصل بناء على العلة لكن لا نسلم وجوب ارتفاع الجنس بارتفاع فصل معين وإنما هو على تقدير التقوم بفصل معين دون غيره وهو ممنوع فتجوز عند انتفاء فصل المنع من الترك أن يقدم

فَيَتَقَوَّمُ بِفَصْلِ عَدَمِ الْحَرَجِ ) أقول إذا أوجب الشارع شيئاً ثم نسخ وجوبه فيجوز الإقدام عليه عملاً بالبراءة الأصلية كما أشار إليه في المحصول في آخر هذه المسئلة وصرح به غيره ولكن الدليل الدال على الإيجاب قد كان أيضاً دالاً على الجواز كما سيأتي تقريره فدلالته على الجواز هل هي باقية أم زالت بزوال الوجوب هذا محل الخلاف فقال الغزالي أنها لا تبقى بل يرجع الأمر إلى ما كان قبل الوجوب من البراءة الأصلية أو الإباحة أو التحريم وصار الوجوب بالنسخ كأن لم يكن هكذا جزم به في المستصفي وقال الإمام وأتباعه والجمهور أنها باقية ومراد هؤلاء بالجواز هو للتخيير بين الفعل والترك كما سيأتي وقد صرح به المصنف في آخر المسئلة وهو الذي صرح الغزالي أيضاً بعدم بقائه وعلى هذا فيكون الخلاف بينهما معنويًا على خلاف ما ادعاه ابن التلمساني وصورة المسئلة أن يقول الشارع نسخت الوجوب أو حرمة الترك أو رفعت ذلك فاما إذا نسخ الوجوب بالتحريم أو قال رفعت جميع ما دل عليه الأمر السابق من جواز الفعل ومنع الترك فيثبت التحريم قطعاً ( قوله لأن الدال ) أى الدليل على بقاء الجواز أن الجواز جزء من ماهية الوجوب لا الوجوب مركب من جواز الفعل مع المنع من الترك وإن شئت قلت من رفع الحرج عن الفعل مع إنبات الحرج على الترك واللفظ الدال على الوجوب دال على الجواز بالتضمن والناسخ الوجوب لا ينافي الجواز فإن الوجوب يرتفع بارتفاع المنع من الترك إذ المركب يرتفع بارتفاع جزئه وإذا تقرر أنه لا ينافيه فتبقى دلالاته عليه ولك أن تقول الدليل الراجع للمنع من الترك إن لم يرفع أيضاً الجواز فلا يكون ذلك نسخاً بل تخصيصاً لأنه لإخراج البعض ما دل عليه اللفظ وهو غير المدعى وإن رفعه فلا كلام أيضاً فالمدعى بقاءه هو الجواز بمعنى التخيير والذي في ضمن الوجوب هو الجواز بمعنى رفع الحرج عن الفعل ولا يتم المدعى إلا بزيادة أخرى تأتي في الجواب عن اعتراض الغزالي ومع تلك أيضاً فليس مطابقاً للدعوى كما سيأتي إيضاحه ( قوله قيل الجنس الخ ) هذا يحتمل أن يكون لإبطال الدليل السابق ويحتمل أن يكون دليلاً للغزالي وتقرير الأول أن يقال لا نسلم أن الناسخ لا ينافي الجواز لأن كل فصل فهو علة لوجود

الجواز بفصل آخر ( فيتقوم بفصل عدم الحرج ) في الترك ولا يلزم من ذلك اعتراف بأن المراد بالجواز المتنازع في بقائه الجواز بالمعنى الخاص المبين للوجوب بناء على أنه بقي بعد نسخ الوجوب الإذن في الفعل مع عدم الحرج في الترك وهو عين الجواز الخاص فلا يصح في إثباته الاستدلال بأنه جزء الوجوب لأن المستدل على بقائه الإذن في الفعل وعدم الحرج في الترك إنما لزم من ارتفاع نقيضه وهو الحرج في الترك واستدلت الحنفية بأن الجواز ثبت في ضمن الوجوب وبطلان المتضمن يدل على بطلان ما في ضمنه أقول

الحصة التي فيه من الجنس كما نص عليه ابن سينا لأنه يستحيل وجود جنس مجرد عن الفصول كالحيوانية مثلاً وإليه أشار بقوله : يتقوم بالفصل أى يوجد به وإلغاه من قولهم فلان قوام أهل عيته بكسر القاف أى الذى يقيم شأنهم حكماء الجوهرى إذا تقرر ذلك فالجواز جنس للواجب والمندوب والمكروه والمباح والعلة في وجوده في الواجب وهو فصل الواجب وهو الحرج على الترك فإذا زال الفصل زال الجواز لأن المعلول يزول بزوال علته ، وفي ذلك يقول بعضهم :

أيا من حيائى جنس فصل وصاله      ومن عيشتى ملزوم لازم قربه  
أوجد ملزوم ولا لازم له      محال وجنس لم يقم فصله به

فثبت أن الناسخ ينافي الجواز . التقرير الثانى أن يقال : الدليل على أن الجواز لا يبقى ، وذلك أن كل فصل فهو علة الخ ثم أجاب المصنف بوجهين أحدهما وإليه أشار بقوله ( قلنا لا ) أى لا نسلم ما قاله ابن سينا من أن الفصل علة للجنس فقد خالفه الإمام وقال : انهما معلولان لعلة واحدة وتقرير ذلك مذكور في الكتب الحكمية ويحتمل أن يكون المراد أنا لا نسلم أن هذا الفصل الخاص ، وهو الحرج على الترك علة لهذا الجنس الخاص ، وهو الجواز لأنهما حكمان شرعيان ، والاحكام قديمة فلا يكون أحدهما علة الآخر الثانى سلمنا أنه علة له لكن لا نسلم أنه يلزم من ارتفاع هذا الفصل ارتفاع الجنس ، لأن الجواز له قيدان أحدهما : الحرج على الترك . والثانى : عدم الحرج فإذا زال الأول خلفه الثانى وهذا الثانى استفدناه من الناسخ لأنه أثبت رفع الحرج عن الترك فالمساهية الحاصلة بعد الذبح مركبة من قيدين أحدهما : زوال الحرج عن الفعل وهو مستفاد من الأمر . والثانى : زوال الحرج عن الترك وهو مستفاد من الناسخ وهذه المساهية هي المندوب أو المباح ، هكذا ذكره في المحصول وهو معنى ما قاله المصنف ، واستفدنا من كلامه أنه إذا نسخ الوجوب بقى إما الإباحة أو التذب من الأمر وناسخه لأن الأمر فقط فينبغى أن تكون الدعوى بهذه الصيغة وهذا الكلام هو الذى سبق الوعد بذكره . قال صاحب الحاصل : وفي هذه المسئلة بحث دقيق وإليه يشير إلى شيء من هذا أو إلى مقالة ابن سينا السابقة فإنها غير مذكورة في المحصول ولا في مختصراته . وأما فائدة هذا الخلاف من الفروع فهو كل موضع بطل فيه الخصوص ، هل يبقى العموم من ذلك ما إذا وجد المتنافى للفرض دون النفل ويندرج فيه صور كثيرة كالإحرام قبل الزوال بالظهور ومن ذلك أشار إليه الغزالي في الوسيط ، وهو ما إذا أحال المشتري البائع بالثمن على رجل ثم وجد بالمبيع عيباً فزده فإن الحوالة تطل على الأصح ولكن هل للمحتال قبضه للمالك فيه خلاف وجه الجواز أن الحوالة متضمنة لجواز الأخذ والمتنافى ورد على خصوص الحوالة فيبقى الجواز ، وهذه المسئلة قد أشار إليها الآمدى وابن الحاجب بقولهما

المباح ليس بمحسوس للواجب ولكن هذه الترجمة غير محل النزاع قال ( المسألة السابعة -  
الواجب لا يجوز تركه ) قال الكعبي : فعل المباح ترك الحرام وهو  
واجب قلنا لا بل به يحصل وقالت الفقهاء : يجب الصوم على الحائض  
والمريض والمسافر لأنهم شهدوا الشهر وهو

لا نسلم ذلك إذا كان المتضمن الكل ، وما في ضمنه الجزء ( المسألة السابعة ) قال الجمهور  
( الواجب لا يجوز تركه ) إذ من لوازم الوجوب المنع من الترك ، فلا يجتمع معه جواز  
الترك ( قال الكعبي ) قد يجوز تركه إذ ( فعل المباح ترك الحرام ) لأن فاعل المباح عند  
تلبسه به تارك للحرام ، فإن سمعته ترك القذف وسكونه ترك القتل ( وهو ) أى ترك  
الحرام ( واجب ) فظهر أن المباح الجائز الترك واجب ، فيعكس إلى قولنا بعض الواجب  
هو المباح الذى يجوز تركه ( قلنا : لا ) أى لا نسلم أن فعل المباح عين ترك الحرام إذا أريد  
بالحل هذا المعنى ( بل ) فعل المباح شيء ( به يحصل ) ترك الحرام ، وإن أريد أنه يحصل  
به ذلك فسلم وحيثئذ يصير معنى الكبرى ، وما يحصل به ترك الحرام واجب وهو ممنوع  
إذ لا يلزم من وجوب الشيء وجوب المعين الذى يحصل الواجب به ، إذا أمكن حصوله  
بغيره ، وهنا كذلك لإمكان ترك الحرام بفعل غير المباح ، وأيضاً الدعوى والدليل  
في مصادمة الإجماع فلا يسمع الإجماع على جعل المباح والواجب قسمين متباينين ، وأن  
الأول جائز الترك دون الثانى ، وهاهنا اعتراضات . الأول أن المناقاة إنما تتم ان لو لم يكن  
لشيء واحد جهتان وهاهنا كذلك لأن المباح له حقيقة الذات وجهة حصول ترك الحرام  
به فيتأتى جواز الترك وامتناعه بالاعتبارين . الجواب ان الحقيقة الثابتة لا تصلح أن تكون  
من الجهات التى يصير به ممتنع الترك واجباً كما عرف . الثانى : وهو المنقول عن الخنيجى ان  
مراد الكعبي كون المباح واجباً مخيراً وهو لازم . إذ هو فرد من أفراد الواجب الذى  
هو ما يحصل به ترك الحرام . الجواب ان المخير يجب أن يكون واحداً من أمور معينة فان قيل  
يكفى التعيين النوعى وهو حاصل بكونه واجباً أو مندوباً أو مباحاً قلنا لا بد فى التعيين النوعى  
من تعيين حقيقة الفعل كالصوم والاعتناق مثلاً إذ لا يكفى مجرد اعتبار شيء من الأعراض  
العامة ولو سلم فالنزع فى جواز ترك الواجب عن أصله ، ولا نزاع فى جواز ترك كل من  
أفراد المخير إلى بدل . الثالث : ان تأويل الإجماع بذات الفعل من غير نظر إلى استلزامه  
ترك الحرام واجب جمعاً بين الأدلة الجواب انه ممنوع لبطالان دليلكم ( وقالت الفقهاء )  
بعض الواجب يجوز تركه لانه ( يجب الصوم على الحائض والمريض والمسافر ) مع أنه  
يجوز لهم الترك إجماعاً وإنما قلنا : الصوم واجب عليهم ( لأنهم شهدوا الشهر وهو ) أى شهود

موجباً وأيضاً عليهم القضاء بقدره قلنا : العذر مانع والقضاء يتوقف على السبب لا الوجوب وإلا لما وجب قضاء الظهر على من نام جميع الوقت ) أقول قد عرفت فيما تقدم أن الوجوب هو اقتضاء الفعل مع المنع من الترك فيستحيل كون الشيء واجباً مع كونه جائز الترك لاستحالة بقاء المركب بدون جزئه ، وذكر المصنف ذلك توطئة للرد على طائفتين أحدهما : الكعبي وأتباعه والثانية : الفقهاء فأما الكعبي فادعى أن المباح واجب مع كونه جائز الترك ، واستدل بأن فعل المباح ترك الحرام وترك الحرام واجب فيفتج أن فعل المباح واجب ( قوله : قلنا لا ) أي لا نسلم أن فعل المباح هو نفس ترك الحرام قال في الحاصل : لأن فعل المباح أخص من ترك الحرام وتقريره أنه يلزم من فعل المباح ترك الحرام ولا يلزم من ترك الحرام فعل المباح لجواز تركه بالواجب والمندوب ففعل المباح أخص من ترك الحرام والآخر غير الأعم فلا يكون المباح ترك الحرام ، بل هو شيء يحصل به تركه لما بينا أنه قد يحصل به وبغيره فشكل واحد من الواجب والمندوب والمباح والمكروه وسيلة لترك الحرام ، وإذا كان الواجب وسائل فيجب واحد منها لا بعيته لا واحد بخصوصه ، فلا يتعين خصوص المباح للوجوب فينطل دعوى الكعبي وهكذا أجاب به الإمام وهو ضعيف لأنه يلزم منه أن يكون المباح واجباً على التحجير والواجب على التخيير واجب على الجملة وكل فرد يقع منه يكون واجباً بلا خلاف كما تقدم في

الشهر ( موجب ) يعني أن من شهد الشهر وجب عليه الصوم فيجب عليهم والصغرى ظاهرة وأما الكبرى فلقوله تعالى : « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » ( وأيضاً ) يجب ( عليهم القضاء بقدره ) يعني بقدر الصوم المتروك وإذا يدل على وجوب الأداء قال الفري : وذلك لأنه لا يجب قضاء غير الواجب كالتوافل فلولم يجب الصوم عليهم لما وجب القضاء ولم يبين فائدة قوله بقدره والظاهر أنه لتحقيق كونه بدلاً عن المتروك لا المساواة في القدر مشعر بالبدلية كما في غرامة المتلفات فإذا ثبتت بدليته وهو واجب ثبت وجوب الصوم المتروك لأن البدلية الواجب إنما يكون بدل الواجب وإليه أشار الجاربردى ( قلنا ) لا نسلم وجوب الصوم عليهم بالنص وإنما يتم الوجوب لولا المانع وهاهنا ( العذر مانع ) وهو الحيض والسفر والمرض وتحقيقه أن الشيء كما لا بد في حصوله من وجود المقتضى لا بدنيه من عدم المانع أيضاً لجواز التخلف عن المقتضى للمانع مختص ولا نسلم أن وجوب القضاء يقتضى وجوب الأداء كيف ( والقضاء يتوقف على السبب ) أي سبب الوجوب ( لا ) على ( الوجوب وإلا ) أي وإن لم يكن متوقفاً على السبب بل على الوجوب ( لما وجب قضاء الظهر على من نام جميع الوقت ) لأن أداء الظهر لم يجب عليه ، فإن قلت : ما ذكر إننا يتم لو أريد

تحصل الكفارة لكن تخصيص الكعبى بالمباح لا معنى له . بل يجرى في غيره حتى في المكروه ولاجل ضعف هذا الجواب قال الآمدى وابن برهان وابن الحاجب : أنه لا مخلص مما قاله الكعبى مع التزام أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ، وأما الفقهاء فقال كثير منهم يجب الصوم على الحائض والمريض والمسافر لوجهين : أحدهما : أنهم شهدوا الشهر وشهود الشهر موجب للصوم لقوله تعالى : « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » . الثانى : أن القضاء يجب عليهم بقدر ما فاتهم فوجب أن يكون بدلاً عنه كغرامة المتلفات . والجواب عن الاول : أن شهرد الشهر إنما يكون موجبا للصوم عند انتفاء الاعذار المانعة من الوجوب والعذر هنا قائم ، فلذلك امتنع القول بالوجوب . وعن الثانى : أن القضاء يتوقف على سبب الوجوب ، وهو دخول الوقت لاعلى وجود الوجوب إذ لو توقف على نفس الوجوب لما كان قضاء الظهر مثلاً واجباً على من نام جميع الوقت لأنه غير مكلف بالظهر في حال نومه لامتناع تسكين الغافل والإمام وأتباعه لم يجيبوا عن هذين الدليلين كما أجاب المصنف بل انتقلوا إلى المعارضة بما هو أقوى وهو جواز الترك كما قرره المصنف أولاً وقوله : وقال الفقهاء . هى عبارة صاحب الحاصل والصواب عبارة الإمام في المحصول والمنتخب فانه قال وقال كثير من الفقهاء ، ثم قال بعد ذلك وعندنا أنه لا يجب على الحائض والمريض أصلاً وأما المسافر فيجب عليه صوم أحد الشهرين ، إما رمضان أو شهر غيره أيهما أتى به كان هو الواجب كما في خصال الكفارة هكذا قال في المحصول والمنتخب وفيه نظر فإن المريض أيضاً يجوز له الصوم فيكون مخيراً وإذا كان مخيراً فيكون كالمسافر إلا أن يفرض ذلك في مريض يفضى به الصوم لهلاك نفسه أو عضره فانه يحرم عليه الصوم قال الغزالي في المستصفى فلو صام والحالة هذه فيحتمل أن لا يجزئه لأنه حرام ويحتمل تخرجه على الصلاة في الدار المغصوبة قال :

الباب الثانى : فيما لا بد للحكم منه وهو الحاكم والمحكوم عليه وبه . وفيه ثلاثة فصول :

### ( الفصل الاول : في الحاكم )

بالوجوب وجوب الاداء وأما إذا أريد نفس الوجوب فلا إذ المانع المذكور إنما يمنع وجوب الاداء لانفس الوجوب ونفسه ثابت بالنسبة إلى التائم وإن لم يثبت وجوب الاداء قلنا هذا مبنى على عدم انفصال أحدهما عن الآخر في البدنى ، إذ النزاع في جواز ترك وجب أدائه ( الباب الثانى فيما لا بد للحكم منه وهو ) ثلاثة أشياء ( الحاكم والمحكوم عليه و ) المحكوم ( به ) إذ الحكم خطاب ولا بد له من إصدار عنه وهو الحاكم ومن مخاطب وهو المحكوم عليه ومن مخاطب به وهو المحكوم به ( وفيه ) أى في هذا الباب ( ثلاثة فصول ) إذ المناسب أن يذكر لكل منها فصلاً ( الفصل الاول في الحاكم ) ولانزاع في أن من صدر عنه الحكم بمعنى خطاب الله الخ

هُوَ الشَّرْعُ دُونَ الْعَقْلِ لَمَّا يَبَيَّنَّا مِنْ فَسَادِ الْحُسْنِ وَالْقُبْحِ الْعَقْلَيْنِ فِي كِتَابِ الْمَصْبَاحِ ) أَقُولُ أَرْكَانَ الْحُكْمِ ثَلَاثَةٌ : الْحَاكِمُ وَالْمَحْكُومُ عَلَيْهِ، وَالْمَحْكُومُ بِهِ فَلِذَلِكَ ذَكَرَ الْمَصْنِفُ فِي هَذَا الْبَابِ ثَلَاثَةَ فُصُولٍ لِكُلِّ مِنْهَا فَصْلُ الْفَصْلِ الْأَوَّلِ فِي الْحَاكِمِ وَهُوَ الشَّرْعُ عِنْدَ الْأَشَاعِرَةِ فَلَا تَحْسِينَ وَلَا تَقْيِيحَ إِلَّا بِالشَّرْعِ ( وَاعْلَمْ ) أَنَّ الْحُسْنَ وَالْقُبْحَ قَدْ يَرَادُ بِهَا مِلَامَةُ الطَّبَعِ وَمَنَافَرَتُهُ كَقَوْلِنَا بِإِنْقَاذِ الْغُرَقَى حَسَنٌ وَأَخْذُ الْأَمْوَالِ ظُلْمًا قَبِيحٌ وَقَدْ يَرَادُ بِهَا صِفَةُ الْكَمَالِ وَصِفَةُ النِّقْصِ كَقَوْلِنَا الْعِلْمُ حَسَنٌ وَالْجَهْلُ قَبِيحٌ وَلَا نِزَاعَ فِي كَوْنِهَا عَقْلَيْنِ كَمَا قَالَهُ الْمَصْنِفُ فِي الْمَصْبَاحِ تَبَعًا لِلْإِمَامِ وَغَيْرِهِ وَإِنَّمَا النِّزَاعُ فِي الْحُسْنِ وَالْقُبْحِ بِمَعْنَى تَرْتِيبِ الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ فَعِنْدَنَا أَنَّهَا شَرْعِيَانِ وَذَهَبَتِ الْمَعْتَزِلَةُ إِلَى أَنَّهَا عَقْلِيَانِ بِمَعْنَى أَنَّ الْعَقْلَ لَهُ صَلَاحِيَّةَ الْكَشْفِ عَنْهَا وَأَنَّهُ لَا يَفْتَقِرُ الْوُقُوفَ عَلَى حُكْمِ اللَّهِ تَعَالَى إِلَى وَرُودِ الشَّرَائِعِ لِاعْتِقَادِهِمْ وَجُوبَ مِرَاعَاةِ الْمَصَالِحِ وَالْمَنَافِعِ

هُوَ اللَّهُ تَعَالَى وَإِنَّمَا النِّزَاعُ فِي الْحُكْمِ بِأَنَّ هَذَا حَسَنٌ وَاجِبٌ عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى أَوْ قَبِيحٌ حَرَامٌ عِنْدَهُ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ ( وَهُوَ ) عِنْدَ الْأَشَاعِرَةِ ( الشَّرْعُ ) أَيْ الْمَعْرُوفُ لِلْأَحْكَامِ التَّكْلِفِيَّةِ وَتَرْتِيبِ الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ عَلَى الْفِعْلِ وَالْثَرِكِ الَّتِي ( دُونَ الْعَقْلِ ) وَعِنْدَ الْمَعْتَزِلَةِ قَدْ يَكُونُ الْعَقْلُ وَهَذَا مَبْنًى عَلَى اخْتِلَافِهِمْ فِي أَنَّهُ هَلْ لِلْعَقْلِ قَبْلَ وَرُودِ الشَّرْعِ حُكْمٌ بِأَنَّ الْفِعْلَ حَسَنٌ أَوْ قَبِيحٌ فِي حُكْمِ اللَّهِ تَعَالَى حَتَّى يَحْكُمَ بِوَجُوبِهِ أَوْ حَرَمَتِهِ أَمْ لَا ؟ وَلِكُلِّ مِنَ الْفَرِيقَيْنِ حُجُجٌ وَشَبَهٌ ثَابِتَةٌ فِي عِلْمِ الْكَلَامِ وَالْمَصْنِفُ أَحَالَ تَحْقِيقَ ذَلِكَ إِلَى كِتَابِهِ الْآخِرِ بِقَوْلِهِ ( لَمَّا بَيَّنَّا مِنْ فَسَادِ الْحُسْنِ وَالْقُبْحِ الْعَقْلَيْنِ فِي كِتَابِ الْمَصْبَاحِ ) وَأَشْهَرُ مَا ذَكَرُوا فِي بَطْلَانِهَا وَجْهَانِ الْأَوَّلُ أَنَّ حَسْنَ الْفِعْلِ وَقُبْحَهُ لَيْسَا لِذَاتِ الْفِعْلِ وَلَا لِشَيْءٍ مِنْ صِفَاتِهِ وَجْهَاتُهُ حَتَّى يَحْكُمَ الْعَقْلُ قَبْلَ الشَّرْعِ بِحُسْنِهِ أَوْ قُبْحِهِ بِنَاءً عَلَى تَحْقِيقِ مَا بِهِ الْحُسْنُ وَالْقُبْحُ لِأَنَّهَا لَوْ كَانَا لِغَيْرِ الطَّلَبِ أَيْ أَمْرِ الشَّارِعِ وَنَهْيِهِ مِنْ أَحَدِ الْأُمُورِ الْمَذْكُورَةِ لَزِمَ أَنْ لَا يَكُونَ الطَّلَبُ لِنَفْسِ الطَّلَبِ وَاللَّازِمُ بَاطِلٌ أَمَّا الْمُلَازِمَةُ فَلَتَوْقُفُهُ حَيْثُمُ تَذَعُّلُ ذَلِكَ الْغَيْرِ وَمَا لِلشَّيْءِ بِالذَّاتِ لَا يَتَوَقَّفُ عَلَى الْغَيْرِ وَأَمَّا بَطْلَانُ الْإِجْرَامِ فَلَا تَعْلُقُ الطَّلَبُ بِالْمَطْلُوبِ تَعْلُقٌ عَقْلِيٌّ لَا يَتَوَقَّفُ عَلَى غَيْرِهِ لَا اسْتِزَامُهُ مَطْلُوبًا عَقْلًا فَإِذَا حَصَلَ الطَّلَبُ تَعْلُقُ بِنَفْسِهِ الْمَطْلُوبِ وَفِيهِ بَحْثٌ إِذْ لَا نَسْلُمُ أَنَّ تَعْلُقَ الطَّلَبِ لَا يَتَوَقَّفُ عَلَى غَيْرِ الطَّلَبِ وَكَوْنُهُ مُسْتَزَمٌّ لِمَطْلُوبٍ عَقْلًا لَا يَنْتَهِزُ عَلَى ذَلِكَ لِأَنَّ مَعْنَى اسْتِزَامِهِ لِلْمَطْلُوبِ عَقْلًا أَنَّهُ نِسْبَةٌ لِأَوْجُودِهَا بِدُونِ الْمُتَمَسِّكِ مِنْهَا لِإِنَّمَا يَدُلُّ عَلَى تَوَقُّفِهِ عَلَى الْمَطْلُوبِ لَا عَلَى عَدَمِ تَوَقُّفِهِ عَلَيْهِ وَأَيْضًا تَوَقُّفُ تَعْلُقِ الطَّلَبِ عَلَى ذَاتِ الْفِعْلِ الْمَطْلُوبِ أَمْرٌ حَاضِرٌ وَفِيهِ مَكَابِرَةُ الثَّانِي أَنَّ فِعْلَ الْعَبْدِ اضْطِرَّارِيٌّ فَلَا حُسْنَ فِيهِ وَلَا قُبْحَ وَفَاقًا أَمَّا عِنْدَنَا فَخِلَافُ الْعَقْلِ لَا يَحْكُمُ بِاسْتِحْقَاقِ الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ عَلَى مَا لَا اخْتِيَارَ فِيهِ وَأَمَّا عِنْدَ كُمْ فَلَا تَعْلُقُ الْحُسْنَ

ولأنما الشرائع مؤكدة لحكم العقل فيما يعلمه العقل بالضرورة كالعلم بحسن الصدق النافع أو بالنظر كحسن الصدق الضار فأما ما لا يعلمه العقل بالضرورة ولا بالنظر كصوم آخر يوم من رمضان وتحريم أول يوم من شوال فإن الشرائع مظهرة لحكمه لمعنى خفي علينا فتلخص أن الحاكم حقيقة هو الشرع إجماعاً ولأنما الخلاف في أن العقل هل هو كاف في معرفته أم لا وكلام الكتاب يوم خلاف ذلك وقد أحال المصنف إبطال مذهبهم على ما قرره في كتابه المصباح فإن الاتفاق بذلك هو أصول الدين وحاصل ما قاله فيه أن أفعال العباد منحصرة في الاضطرار والاتفاق ومتى كان كذلك استحال وصفها بالحسن والقبح \* ببيان الانحصار أن المكلف إن لم يكن قادراً على الترك فهو الاضطرارى وإن كان قادراً على تركه فإن لم يكن صدوره عنه موقوفاً على المرجح فهو الاتفاق وإن كان موقوفاً على المرجح فذلك المرجح

والقبح قسمان من فعل الممكن منه العالم وأما أنه اضطرارى فلا أنه إن كان لازم الصدور بحيث لا يمكنه الترك فظاهر وإن كان جائز الطرفين فإن لم يقتصر إلى مرجح بل يصدر مرة دون أخرى مع تساوى الحالتين فهو اتفاق غير موصوف بالحسن والقبح عقلاً كالاضطرارى وإن اقتصر فعلى المرجح إن لزم فاضطرارى وإلا احتاج إلى مرجح آخر ولزم التسلسل واعتراض عليه المعتزلة بوجوه الأول أنه تشكيك في الضرورى للمنفرة الضرورية بين حركتى الأخذ والرعشة الثانى النقض بفعل البارى الثالث لزوم أن لا يكلف بالفعل أصلاً لعدم وقوع التكليف لغير المختار فلا حسن ولا قبح شرعاً الرابع أن يختار الحاجة إلى مرجح وهو المختار ويلزم الفعل حينئذ بالاختيار ولا نسلم اضطراريته إذ استواء الطرفين في المختار بالنظر إلى القدرة فوجوب أحدهما بالنظر إلى الإرادة لا ينافيه وأجيب على الأول بأن الضرورى وجود القدرة لا تأثيرها وهو المعتبر في الاختيارى وعن الثانى بأن مرجح فاعليته تعالى تعلق إرادته بحدوث الفعل في وقته فيلزم الفعل معه فيه ولا يكون اضطرارياً لصدوره عن الإرادة وتعلق إرادته قديم فلا يحتاج إلى مرجح لأن علة الحاجة الحدوث ولو سلم فربحه ذات الله تعالى وعن الثالث بأن وجود الإرادة ومقدورية الفعل كاف في الشرعى وعندكم لولا استقلال العبد بالفعل وتأثير قدرته بقبح التكليف عقلاً لما كافى وعن الرابع بأن ما وجب به الفعل إن كان اختيار العبد وهو من الله تعالى ابتداء أو بالإرادة لم يكن العبد مستقلاً به فيقبح التكليف عندكم كما إذا كان الموجد هو الله تعالى ولا خفاء أن هذا إنما يتم إلزاماً على المعتزلة لا تحقيقاً لأن لزوم فعل البارى تعالى تعلق الإرادة القديمة لمساوئها كونه اختيارياً فلزوم فعل العبد مع اختياره الحادث غير مناف لذلك أيضاً إعادة وذلك أن اختياره يحتاج إلى مرجح من الله هو سبب لسبب الفعل وهذا لا يخرج اختيار العبد عن كونه سبباً واحتجت



إن كان من الله تعالى لزوم كون الفعل اضطرارياً وإن كان من العبد فإن لم يكن صدور ذلك المرجح لمرجح آخر لزوم أن يكون الفعل اتفاقياً وإن كان لمرجح فإن كان من العبد لزوم التسلسل وإن كان من الله تعالى لزوم كونه اضطرارياً فثبت أن أفعال العبد منحصرة في الاضطرار والاتفاق وحيث فلا يوصف بحسن ولا قبح للاجماع منا ومنهم على أنه لا يوصف بذلك إلا الأفعال الاختيارية وللفضلاء على هذه النكتة أسئلة كثيرة مذكورة في المبسوطات قال: (فرعان على التنزيل، (الأول) شُكْرُ الْمُنْعَمِ ليس بواجب عقلاً إذ لا تعذيب قبل الشرع لقوله تعالى: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً» .

المعتزلة بأن حسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار معلوم بالعقل بدية للتشريع وغيرهم وبأنهما لو كانا بحسب الشرع لا العقل لحسن من الله إظهار المعجزة على المتنبى لأن الحسن حيث لا يكون بفعله أو حكمه وأنه يلزم أن لا يقبح التثليث ونسبة الزوجية بل أنواع الكفر قبل السمع والجواب عن الأول منع بدايتهما بالمعنى المتنازع فيه الذي مر في تفسيرهما وعين الثاني بأنه يجوز أن يقبح لمدرئ آخر إذ لا يلزم انتفاء المدلول من انتفاء دليل معين وعن الثالث التزام عدم القبح بمعنى المنع من قبل الله تعالى وإن أريد معنى آخر فلا يضرنا (فرعان على التنزيل) أي هاتان مسئلتان يبحث عنهما الأشاعرة بعد تسليم الحسن والقبح العقليين مع أنه إذا بطل هذا الأصل لم يجب شكر المنعم عقلاً ولم يكن للأشياء حكم قبل الشرع فعنى النزول التكلم فيهما بعد تسليم أصلهم الفرع (الأول شكرك المنعم) وقد عرفت معنى الشكر والمراد بالمنعم الحقيقي يعنى شكر البارئ تعالى عند الأشاعرة واجب شرعاً و (ليس بواجب عقلاً) فلا لائم في تركه على من لم تبلغه دعوة النبي خلافاً للمعتزلة واستدل على ذلك بوجهين الأول ما أشار إليه قوله (إذ لا تعذيب قبل الشرع) أي لو وجب عقلاً قبل البعث لعذب الله تاركه والتالى باطل (لقوله تعالى وما كننا معذبين حتى نبعث رسولاً) أي نبياً مرسل إلى الخلق لأنه حقيقة عرفية فيه . نفي التعذيب إلى زمان البعث فهو منفي قبلها وأما الملازمة فلأن التعذيب على الترك من لوازم الواجب قال المراغي لا نسلم أنه من لوازمه لجواز العفو والوجه أن يقال وقوع العذاب وإن لم يكن من لوازمه لكن عدم الأمن من وقوعه لازم له ضرورة جواز العقاب وهذا منتف لو رُود الآية بعدم وقوعه فكذا ملزومه أقول لا نسلم أن عدم الأمن من وقوعه من لوازم الوجوب مطلقاً بل بضميمة عدم التيقن بعدم وقوعه بدليل آخر وقيل إن الملازمة الزامية لإيجابهم الثواب والعقاب بالطاعة والمعصية وقال بعضهم يجعل اللازم جواز العقاب فيتم الدليل لأن جواز العفو لا ينافيه قال الفري الملازمة حيث لا مسئلة لكن

ولأنه لو وجب لوجب إمّا لفائدة المشكور وهو مُنزّه أو للشاكر في الدنيا وإنه مشقّة بلا حظّ أو في الآخرة ولا استقلال للعقل بها . قيل يدفع ظن الضرر الآجل

نفي التالي ممنوع إذ الآية تدل على نفي وقوع العذاب لاعلى نفي جوازه أقول يمكن دفعه بأن معنى الآية أنا ليس من شأنا ولا يجوز منا التعذيب قبل البعثة إذ مثل هذا التركيب من مظان الاستعمال في هذا المعنى كما في قوله تعالى وما كنا ظالمين وما كنا لاعين ولو أريد الوقوع لقليل وما نعذب كما ذكر أهل السنة في مثل لارتأى ولست بمراى يؤكد ما ذكره الزمخشري في الكشف أن معناه ما صح مناصحة تدعو إليها الحكمة أن نعذب قوماً لإبعادنا نبعث إليهم رسولا فنلزمهم الحجة وأما الاستدلال بالآية على نفي جواز التعذيب بأنه لو جاز لما لزم من فرض وقوعه محال وهو باطل للزوم خلاف أخبار الله فعلاطة حلها بمنع الملازمة وإنما يكون لو لم يتمتع بالغير لجواز لزوم المحال بناء على هذا الامتناع وأول البعض الآية بأن المعنى وما كنا معذبين حتى نذهبهم بعض التنبية وخصوص الرسول ليس بمراد بل هو من إطلاق الجزئى لإرادة الكل أو حتى نبعث رسولا باطنا وهو العقل أو ما كنا معذبين بترك الشرائع التي لا سبيل إليها إلا التوقيف ولا خفاء أن كل ذلك خلاف الظاهر قال الفهرى المراد من العذاب المذكور في الآية العذاب الدنيوى بدلالة السياق والواجب هو الذى يترتب عليه العذاب الآخروى فأين أحدهما من الآخر أقول يمكن دفعه بأن الآية لما دلت على أنه لا يليق بحكمته ورحمته إيصال العذاب الأدنى على ترك الإيمان والشكر قبل تزيههم بإرسال الرسول فدلالتها على أن لا يوصل إليهم العذاب الأكبر على تركهما قبل ذلك أولى والوجه الثانى ما أشار إليه قوله ( ولأنه ) أى شكر المنعم ( لو وجب ) عقلا ( لوجب ) إما لفائدة وهو عبث أو لفائدة فهو حينئذ ( إما لفائدة المشكور ) وهو الله تعالى وهو باطل للزوم احتياجه تعالى إليها واستكمالها بها ( وهو منزّه ) عن ذلك ( أو ) لفائدة ( للشاكر ) أى العبد إما ( فى الدنيا ) وهو باطل أيضاً لأن من الشكر فى الدنيا فعل الواجبات وترك المحرمات العقلية ( ولأنه مشقّة ) وتعب ناجز ( بلا حظ ) للنفس فيه وما هو كذلك لا يكون فيه فائدة دنيوية ( أو فى الآخرة ) وهو كذلك لأن أمور الآخرة من الغيوب المبطنة ( ولا استقلال للعقل بها ) واعترض على هذا الوجه و ( قيل ) أنا نختار أن الفائدة للعبد فى الدنيا وهى أن الشكر ( يدفع ظن الضرر الآجل ) لما مر من احتمال العقاب بتركه ولا شك أنه من أعظم الفوائد لا يقال هذا إنما يتم أن لو خطر هذا الاحتمال بالبال لانا نقول الغالب خطور هذا الاحتمال على بال كل عاقل فانه إذا تصور ما عليه من النعم

قلنا قد يتضمنه لأنه تصرف في ملك الغير بغير إذنه وكلاستنزاء  
لحقارة الدنيا بالقياس إلى كبريائه ولأنه رباً لا يقع لائقاً قيل :  
ينتقض بالوجوب الشرعي قلنا لإيجاب الشرع لا يستدعي فائدة )  
أقول لما أبطل الأصحاب قاعدة التحسين والتفويض العقلين لزم من إبطالها إبطال  
وجوب شكر المنعم عقلاً وإبطال حكم الأفعال الاختيارية قبل البعثة قال في المحصول لكن  
جرت عادة الأصحاب بعد ذلك أن يتنزلوا ويسلبوا لهم صحة القاعدة ويطلبوا مع ذلك كلامهم  
في هذين الفرعين بخصوصهما لقيام الدليل على إبطال حكم العقل فيهما وحاصله يرجع إلى  
تخصيص قاعدة الحسن والقبح العقلين بإخراج بعض أفرادها لمانع كما وقع ذلك في القواعد  
السمعية وقوله على التناول أى على الافتراض وسمى بذلك لأن فيه تكلف الانتقال من مذهبا  
الحق الذى هو المرتبة العليا إلى مذهبهم الباطل الذى هو فى غاية الانخفاض ( واعلم ) أن

الجسام التى لا تحصى حيناً فحيناً علم أنه لا يمتنع كون المنعم بها قد أزمه الشكر ويعاقبه على  
تركه ( قلنا ) فى الجواب عن الاعتراض بأننا لا نسلم أن الغالب ذلك كيف وعدمه معلوم  
فى أكثر الناس ولو سلم فعارض بخوف العقاب على الشكر لأن الشكر ( قد يتضمنه ) أى  
ضرر الآجل ( لانه ) أى الشكر ( تصرف فى ملك الغير بغير إذنه ) فإنما يتصرف فيه العبد  
من نفسه وغيرها ملك الله تعالى والتصرف فى ملك الغير بدون إذنه ربما يؤدى إلى استحقاق العقاب  
( و ) لانه ( كالأستنزاء للحقارة الدنيا بالقياس إلى كبريائه ) ومماثلة إلا كمثل فقير حضر مائدة  
ملك عظيم يملك البلاد شرقاً وغرباً ويعم العباد وها فتصدق عليه بلقمة خبز يطفق بذكرها فى المجمع  
والمحافل ويشكره عليها فانه بعد استنزاء منه بالملك فكذا هذا بل اللقمة بالنسبة إلى الملك وما يملكه  
الملك بما أنعم الله تعالى به على العبد بالنسبة إلى الله تعالى فقير ( ولأنه ) أى الشكر ( ربما لا يقع  
لائقاً ) أى على الذوق اللائق والطريق المرضى لله تعالى فيستحق العقاب بسببه فان قلت  
المواظبة على الخدمة أنجى وأسلم من الاعتراض عنها فاحتمالات مرجوحة قلنا لا نسلم ذلك هناك  
بل ذلك إنما هو بالنسبة إلى من تسره الخدمة ويسوءه الاعراض قوله ( قيل ) نقض لإجمالى  
للدليل المذكور وهو أن يقال دليلكم ( ينتقض بالوجوب الشرعي ) يعنى لو صح دليلكم  
لجميع المقدمات لزم أن لا يجب شكر المنعم شرعاً بأن يقال لو وجب لوجب إما لفائدة أولاً  
لفائدة والتالى عبث وعلى الأول هى عائدة إلى الله وإلى العبد الخ ( قلنا ) لا نسلم أنه لو وجب  
لوجب لفائدة كيف و ( إيجاب الشرع ) حكاً ( لا يستدعي فائدة ) بناء على أن أفعال الله تعالى  
وأحكامه غير معللة بالأغراض وما قيل من أن الفعل لا لغرض عبث وهو على الحكيم حال فدفع

المصنف قد أقام الدليل على إبطال حكم العقل في الفرع الأول وأما الفرع الثاني فإنه أبطل أدلته فقط كما ستراه ولا يلزم من إبطال الدليل المعين إبطال المدلول ( الفرع الأول ) أن شكر المذموم لا يجب عقلاً خلافاً للمعتزلة والإمام نفي الدين في بعض كتبه الكلامية وليس المراد بالشكر هو قول القائل الحمد لله والشكر لله ونحوه بل المراد به اجتناب المستغبات العقلية والإتيان بالمستحسنات العقلية والمنعم هو البارئ سبحانه وتعالى والدليل على عدم الوجوب النقل والعقل أما النقل فقولُه سبحانه وتعالى : **وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعِثَ رَسُولًا** طائفة التعذيب قبل البعثة دليل على أنه لا وجوب قبلها لأن الواجب هو الذي يصح أن يعاقب تاركه وإذا لم يكن الوجوب ثابتاً قبلها لم يكن الوجوب عقلياً فإن قيل عدم العقاب لا يدل على عدم الوجوب لجواز العفو قلنا المنفي هو صحة التعذيب لأن قولنا ما كان لربنا أن يفعل كذا فيه إشعار بذلك وأيضاً فإن الخهم بقول بأنه يجب التعذيب قبل التوبة فالزمناء به وعلى هذا فالملزمة بين نفي التعذيب وعدم الوجوب إلزامية وعلى الأول حقيقة وبرهانية ولك أن تقول هذه الآية تدل على إبطال حكم العقل مطلقاً لأنها نفت التعذيب لافي شكر المنعم فقط وهو خلاف المقصود لأن البحث على تقدير تسليم حكم العقل والمعتزلة أيضاً هنا اعتراضات ضعيفة كقولهم يحتمل أن يكون المنفي هو مباشرة التعذيب فإنه مدلول وما كنا أو المنفي وقوعه قبل البعثة لا وقوعه مطلقاً فقد يتأخر للقيامة أو الرسول هو العقل وأما الدليل الثاني وهو الدليل العقلي فلا أنه لو وجب لامتنع أن يجب لا لفائدة لأنه عبث والعقل لا يوجب العبث ولأن المعقول من الوجوب ترتب الثواب على الفعل والعقاب على الترك فإذا لم يتحقق ذلك لم يتحقق الوجوب ويمتنع أيضاً أن يجب لفائدة لأن تلك الفائدة لا جائز أن تكون راجعة إلى المشكور وهو البارئ سبحانه وتعالى لأن الفائدة إما جلب منفعة أو دفع مضرة والبارئ تعالى منزّه عن ذلك ولا إلى الشاكر في الدنيا لأن الاشتغال بالشكر كافة عاجلة ومشقة على النفس لاحظ لها فيه ولا في الآخرة أيضاً لأن العقل لا يستقل بمعرفة الفائدة في الآخرة أو بمعرفة الآخرة نفسها دون إخبار الشارع ولا ذكر لهذا التعليل المذكور في القسم الأخير في كلام الإمام ولا أتباعه \* ولقائل أن يقول لا نسلم انحصار القسمة في عود الفائدة إلى الشاكر والمشكور بل لا بد من إبطال عودها إلى غيرهما أيضاً سلطنا قال الآمدى في الأحكام فقد تكون الفائدة راجعة إلى الشاكر في الدنيا وكون الشكر مشقة لا ينفي حصول فائدة

بأنه إن أريد بالعبث الخالي عن الغرض فهو استدلال بالشئ على نفسه وإن أريد غيره فلا بد من بيانه ليتكلم عليه وعلى أصل الجواب نظر لأن أحكام الله تعالى تابعة لرعاية مصالح العباد تفضلاً وإحساناً لا إيجاباً كما هو عند المعتزلة كما سيجيء في القياس فالأولى

مترتبة عليه كاستمرار الصحة وسلامة الأعضاء الباطنة والظاهرة وزيادة الرزق ودفع القحط إلى غير ذلك مما لا ينحصر بل الغالب أن الفوائد لا تحصل إلا بالمشاق فقد يكون الشكر سبباً لشيء من هذه الفوائد على معنى أن يكون شرطاً في حصوله وأيضاً فقد يكون الشيء ضرراً ويسكون دافعاً لضرر أزيد منه كقطع اليد المتأكلة ( قوله قيل يدفع ظن ضرر الآجل ) هذا اعتراض للمعتزلة على قولنا لا فائدة فيه قالوا بل له فائدة وهو الخروج عن العهدة بيقين فانه يجوز أن يكون خالفه طالب منه الشكر فيقول إن أتيت به سلمت من العقوبة وإن تركته فقد يكون أوجه على فيعاقبني عليه فيسكون الإتيان به يدفع احتمال العقوبة وتعبير المصنف بالظن فيه نظر لأن الظن هو الغالب ولا غالب إنما الحاصل هو الاحتمال فقط ويمكن جعل هذا الاعتراض دليلاً للمعتزلة فيقال الإتيان بالشكر يدفع ظن الضرر ودفع الضرر المظنون واجب فالإتيان بالشكر واجب والواجب أن الشكر قد يتضمن الضرر أيضاً فيسكون الخوف حاصلًا على فعله كما أنه حاصل على تركه وإذا حصل الخوف على الأمرين كان البقاء على الترك بحكم الإستصحاب أولى فان لم تثبت أولوية الترك فلا أقل من أن لا يثبت القطع بوجوب الفعل وإنما قلنا انه قد يخاف منه الضرر لثلاثة أوجه • أحدها أن الشاكر ملك المشكور فاقدامه على الشكر بغير إذنه تصرف في ملك الغير بغير إذنه من غير ضرورة • الثاني أن شكر الله تعالى على نعمه كأنه استهزاء بالله تعالى لأن من أعطاه الملك العظيم كسرة من الخبز أو قطرة من الماء فاشتغل المنعم عليه في المحافل العظيمة بذكر تلك النعمة وشكرها كان مستهزئاً ولا شك أن ما أنعم الله تعالى به على عباده بالنسبة إلى كبريائه وخزائنه ماسكة أقل من نسبة الأقمعة إلى خزائن الملك لأن نسبة المتناهي إلى المتناهي أكثر من المتناهي إلى غير المتناهي • الثالث أنه ربما لا يهتدى إلى الشكر اللائق بالله تعالى فيأتي به على وجه غير لائق ونسق غير موافق ( قوله قيل ينتقض بالوجوب الشرعي ) يعني أن المعتزلة قالوا ما ذكرتموه من الدليل يقتضي أن الشكر يستحيل إيجابه شرعاً فانه يقال إن الله تعالى لو أوجه لا وجهه إما لفائدة أو لا

أن يقال لم لا يجوز أن يكون لفائدة ترجع إلى العبد في الآخرة وهو أخبر الشارع عنها واستدلّت المعتزلة بوجهين أحدهما أن وجوب شكر المنعم تقتضي به البديهة فما ذكر في نفسه تشكيك في الضرورى والجواب أنه لا يسلم ذلك بل ذلك بالنسبة إلى منعم يسره الشكر الثاني أن من الشكر النظر في المعرفة بالإجماع والمعرفة واجبة عقلاً وهي لا تحصل إلا بالنظر فالنظر واجب فالشكر في الجملة كذلك أما وجوب المعرفة عقلاً لأنه لو لاه لزم إلخام الأنبياء لأنه حينئذ يجب شرعاً فانه لو قال الرسول انظر في معجزتي كي تعلم صدقي فله أن يقول لا أنظر فيها حتى

لغائده إلى آخر التقسيم لكنه يجب إجماعاً فإما كان جواباً لكم كان جواباً لنا والجواب أن مذهبنا أنه لا يجب تعليل أحكام الله تعالى وأفعاله بالأغراض فله بحكم المالكية أن يوجب ما شاء على من شاء من غير فائدة ومنفعة أصلاً وهذا مما لا يمكن الخصم دعواه في العقل هكذا قال في المحصول فتبعه المصنف هنا وفي مواضع أخرى لكنه نص في القياس على أن الاستقراء دال على أن الله سبحانه وتعالى شرع أحكامه لمصالح العباد تفضلاً وإحساناً وهذا يقتضى أن الله تعالى لا يفعل إلا للحكمة وإن كان على سبيل التفضل وهو ينافي المذكور هنا والجراب الصحيح التزام كون الوجوب الشرعي لغائده في الآخرة لانا علمناها بأخبار الشارع وهذا لا يأتي في الوجوب العقلي كما تقدم دفاعة. قال الآمدى هذه المسئلة ظنية لأن المعقول فيها ضعيف كما تقدم قال (الفرع الثاني -

يجب على النظر وأنه لا يجب حتى أنظر أو بقول لا يجب على حتى يثبت الشرع ولا يثبت حتى أنظر وأنا لا أنظر وهذا حتى لا دفع له وهو معنى الإلزام والجواب اما أولاً فلا أنه مشترك الإلزام لأن وجوب النظر مع كونه عقلياً عندكم متوقف على مقدمات نظرية وهي أن النظر مفيد للعلم مطلقاً وفي الإلهيات خاصة وأن المعرفة واجبة وأن النظر طريق إليها وأن لا طريق سواه وأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب والكل مما لا يثبت إلا بأنظار دقيقة لا اختلاف العقلاء فيها وإن كان كذلك فله مكلف أن يقول لا يجب على النظر ما لم أنظر ولا أنظر ما لم يجب أو لا يجب ما لم يحكم العقل بوجوبه ولا يحكم ما لم يجب وأما ثانياً فالحل وهو ما قيل قوله لا أنظر حتى يجب غير صحيح إذ النظر لا يتوقف على وجوبه وهو ضعيف لأن معنى الإلزام أن لا يمكن إلزام النظر إلا بعد الوجوب وقد تحقق لأنه يقول لا أنظر ما لم يجب وإن جاز النظر بدون الوجوب بل الحق في حله أن يقال إن قوله لا يجب النظر ما لم أنظر أو ما لم يثبت الشرع فاسد لأن النظر إنما يكون للعلم بالشئ وثبوته عند الناظر لا لثبوته وتحققه في نفس الأمر فالوجوب عندنا ثابت بالشرع نظر أو لم ينظر ثبت الشرع عنده أو لم يثبت من غير توقف على العلم به بل الأمر بالعكس وبعضهم اعترض على هذا بأنه يلزم من ذلك تكليف الغافل وأجاب بأنه جائز في هذه الصورة للضرورة وأبطله المحقق بأنه ليس من تكليف الغافل لأن معناه أن لا يفهم الخطاب وما هنا قد فهمه وإن لم يصدق به ولم يعلمه أنه مكلف (الفرع الثاني) الفعل إما اضطرارى أو اختياري والاول مقطوع الجواز قبل البعثة أى لا حرج في فعله وعنونه ما لا يكون تركه مقدوراً كالتنفس مثلاً قال الفري إلا عند من يجوز التكليف بالحال أقول إن أراد أن عنده أنه كان من الجائز أن لا يجوز مع أن الواقع الجواز فستقيم وإن أراد ثبوت الحظر ففيه نظر لوقوع التكليف بالحال حيثئذ

الأفعال الاختيارية قبل البعثة مباحة عند البصرية وبعض  
الفقهاء محرمة عند البغدادية وبعض الإمامية وابن أبي هريرة  
وتوقف الشيخ والصيرفي وفسره الإمام بعدم الحكم والأولى أن يفسر  
بعدم العلم لأن الحكم قديم عنده

وهو باطل اتفاقاً والثاني أى ( الأفعال الاختيارية ) للعباد ( قبل البعثة ) وورود الشرع  
( مباحة عند البصرية ) أى معتزلة البصرة ( وبعض الفقهاء ) الحنفية والشافعية ( محرمة عند  
البغدادية ) أى معتزلة بغداد ( وبعض الإمامية ) من الشيعة ( و ) أبى على ( ابن أبي هريرة )  
من الشافعية ( وتوقف الشيخ ) أبو الحسن الأشعري ( و ) أبو بكر ( الصيرفي وفسره ) أى  
توقفهما ( الإمام بعدم الحكم ) واستدل على هذا بأن الأحكام متلقاة من السمع فحيث  
لا شرع لا حكم وقال صاحب الحاصل هو الحق قال الشارحون وفيه نظر من وجوه الأول  
أنه ليس توقفاً بل قطعاً بعدم الحكم الثاني أن عدم ثبوت الحكم بدون السمع عين النزاع  
خصوصاً على تقدير النزول وتسليم قاعدة الحسن والقبح عقلاً وإليه أشار الخنجي الثالث  
ما ذكر الفهرى من أنه يناق ما ذكر فى المحصول المراد بالتوقف أن لا نعلم أن الحكم هو  
الخطر أو الإباحة الرابع ما قال المصنف ( والأولى أن يفسر ) أى التوقف ( بعدم العلم ) أى  
بأننا لا ندرى أن هناك حكماً أى تعلقه أولاً وإن كان فلا ندرى أو هو إباحة أولاً إذ هذا  
التفسير موافق لمذهب الشيخ وذلك ( لأن الحكم قديم عنده ) فلو فسر التوقف  
بعدم الحكم قبل البعثة فبعدها يكون لذلك الأفعال حكم من أحكامه تعالى لا محالة فيلزم  
حدوثه أقول الجواب عن الأول أنه أراد عدم الحكم بثبوت حكم من الأحكام ولا ثبوته  
لا الحكم بعدم الحكم أو احتباس النفس عن القول بثبوت حكم للقطع بأنه لا حكم أصلاً ولا  
يجب إرادة الشك فى جميع موارد استعمال التوقف وعن الثانى بأن ما ذكره ليس باحتجاج  
على المعتزلة بل ببيان جهة عدم الحكم بالحكم أو الحكم بعدم الحكم بأنه لما كان ثبوت  
الحكم عند الشيخ بالسمع لا غير وعلى تقدير النزول لم يبق عنده دليل هنا حكم بأن لا حكم  
بمعنى خطاب الله أو تعلقه قبل وروده أو لم يحكم بأن ثمة حكماً وعن الثالث بأننا لا نسلم  
المنافاة بل عدم العلم بالحكم لازم للعلم بعدمه ومقتضى عدم الحكم بثبوته وعند الرابع بما  
قيل لم لا يجوز أن يراد بعدم الحكم عدم تعلقه كما فى قولهم حصل الحل بعد ما لم يكن بناء على  
أنه لو تعلق قبل البعثة بأفعالهم لسكفوا مع عدم شعورهم فيثابون ويعاقبون على الفعل أو

ولا يتوقفُ تعلُّقه على البعثة لتجويزه التكليف بالمحال) أقول هذا هو الفرع الثاني من الفرعين اللذين أشار إليهما بقوله فرعان على النزول وحاصله أن الأفعال الصادرة من الشخص قبل بعثة الرسول إن كانت اضطرارية كالتنفس في الهواء وغيره ففي المحصول والمنتخب أنها غير ممنوع منها قطعاً قال في المحصول إلا إذا جوزنا التكليف بما لا يطاق وعبر بعض الشارحين وصاحب التحصيل عن هذا بأنه مأذون فيه وفيه نظر فسيأتي في آخر هذه المسألة أن عدم المنع لا يستلزم الإذن فيه لأن الإذن هو الإباحة والإباحة حكم شرعي لا يثبت إلا بالشرع والعرض عدم وروده وأما الأفعال الاختيارية كأكل الفسكهة وغيرها فهي مباحة عند المعتزلة البصرية وبعض الفقهاء أى من الشافعية والحنفية كما قال في المحصول والمنتخب ومحرمة عند المعتزلة البغدادية وطائفة من الامامية وأبى على ابن أبي هريرة من الشافعية وذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري وأبو بكر الصيرفي من الشافعية إلى أنها على الوقف واختاره الإمام غفر الدين وأتباعه فان قيل سيأتي في آخر الكتاب أن الأصل في المنافع الإباحة على الصحيح قلنا الخلاف هناك فيما بعد الشرع بأدلة سمعية ولم يحرم المصنف مذهب المعتزلة وقد حرره الآمدى في الأحكام وأتبعه عليه ابن الحاجب فقال محل هذا الخلاف عندهم في الأفعال التي لا دلالة للعقل فيها على حسن ولا قبح فان اقتضى ذلك انقسمت إلى الأحكام الخمسة لأن ما يقتضى العقل بحسنه إن لم يترجح فعله على تركه فهو المباح وإن ترجح نظر إن لحق تاركه الذم فهو الواجب وإلا فهو

الترك مع غفلتهم عن ذلك وهو تكليف بالمحال والمصنف دفع هذا بقوله ( ولا يتوقف تعلُّقه ) أى الحكم ( على البعثة ) أى لا نسلم أن تعلق الحكم موقوف على البعثة وغايته أنه لولا ذلك لزم تكليف ما لا يطاق ولا ضير فيه ( لتجويزه ) أى الشيخ ( التكليف بالمحال ) أقول اللازم وقوعه وهو باطل بالاتفاق والنزاع في الجواز وقال الخنجي فيه نظر أما أولاً فلأن التعلق يتوقف عليها لقوله تعالى : « وما كنا معذبين » الآية وأما ثانياً فلا أنه كلام على السند أجاب الفهرى عن الأول بأن عدم التوقف على البعثة إلزامى على مذهب الشيخ فلا يندفع بإقامة دليل على خلافه أقول فيه نظر لأن تسليمه عدم توقف الحكم عليها يستلزم أن لا يتوقف عليها تعلُّقه عنده وكذا تجويزه التكليف بالمحال لا يستلزمه أيضاً كما عرفت بل الجواب أن هذا الدليل مع أنه إلزامى على المعتزلة كما قيل لا يدل إلا على عدم تعلق الوجوب والحرمة كالإباحة مثلاً وهذا يخرج الجواب عما قيل لو تعلق قبلها لكفوا مع عدم شعورهم الخ والجواب عن الثاني بأنه يمكن تقرير كلامه بأن يقال المراد بعدم الحكم أما عدم نفسه وهو باطل لما ذكر أو عدم



المندوب وما يقضى العقل بقبوله إن لحق فاعله الذم فهو الحرام وإلا فهو المكروه ( قوله :  
 وفسره الإمام ) أى فسر الإمام غير الدين هذا التوقف الذى ذهب إليه الشيخ ( بعدم الحكم )  
 أى لاحكم فى الأفعال الاختيارية قبل الشرع فبحث المصنف معه فى هذا فقال الأولى أن  
 يفسر بعدم العلم بالحكم أى لها حكم ، ولكن لا نعلمه بعينه ولا يفسر بعدم الحكم لأن الحكم  
 قديم عند الأشعرى ثابت قبل وجود الخلق فكيف يستقيم نفيه بعد وجودهم وقبل البعثة والضمير  
 فى قوله عنده يعود إلى الأشعرى وفى بعض الشروح أنه عائد إلى الإمام وهو مردود لأن تفسير  
 القول راجع إلى مقتضى قاعدة قائمة لا قاعدة مفسرة ثم ان المصنف استشعر سؤالاً على هذا  
 البحث فأجاب عنه وتقرير السؤال أن يقال تعلق الحكم بالأفعال الاختيارية حادث فيجوز  
 أن يكون مراد الإمام بعد الحكم قبل البعثة عدم التعلق كما تقدم مثله فى أول الكتاب  
 فى قولنا : حلت المرأة بعد أن لم تكن أن معناه حدث تعلق الحل لا الحل نفسه ، والجواب  
 أن التعلق لا يتوقف على البعثة أيضاً عند الأشعرى لجواز التعلق قبل الشرع ، وإن لم يعلم  
 المكلف إذ غاية ما يلزم منه أنه تسكيف بالحال ، وهو جائز على رأيه كما سبق هذا حاصل  
 كلام المصنف فأما قوله : وفسره الإمام بعدم الحكم فممنوع ، فإن عبارته فى أول هذه  
 المسئلة ثم هذا الوقف تارة يفسر بأنه لاحكم وهذا لا يكون وفقاً بل قطعاً بعدم الحكم وتارة  
 بأننا لا ندرى هل هناك حكم أم لا وإن كان هناك حكم فلا ندرى أنه إباحة أو حظر هذه عبارته  
 وليس فيها هنا اختيار شيء من هذه الاحتمالات التى نقلها ثم إنه فى آخر المسئلة اختار تفسيره  
 بعد العلم . فقال : وعن الأخير أن مرادنا بالوقف أننا لا نعلم أن الحكم هو الحظر أو الإباحة  
 هذا لفظ الإمام فى المحصول بحروفه وذكر مثله أيضاً فى المنتخب ولعل الذى أوقع المصنف  
 فى هذا اللفظ ، هو صاحب الحاصل فإنه قال فى اختصاره للمحصل ثم التوقف مرة يفسر بأننا  
 لا ندرى الحكم ومرة بعدم الحكم وهو الحق هذه عبارته وأما قوله والأولى أن يفسر بعدم  
 العلم فعبرة غير مفهومة للبراد لأنها تحتل ثلاثة أمور أحدها أننا لا نعلم هل فيها حكم أم لا الثانى  
 أن نعلم أن هناك حكماً ولكن لا نعلمه بعينه الثالث أن نعلم أيضاً أن هناك حكماً ولكن نعلم  
 تعلقه بفعل المكلف فاحتملت العبارة أن يكون المراد إما عدم العلم به أو بعينه أو بتعلقه  
 فأما الأول : فلا يصح إرادته . وأما الثالث فكذلك أيضاً لأنه لو احتمل توقف التعلق على  
 البعثة لصح الاعتراض المتقدم الذى استشعره فأجاب عنه وهو عنده باطل وحاصله أن الذى  
 حاول إرشاد الإمام إليه قد ذكره الإمام بعينه بعبارة أخرى هى أحسن من عبارته وأما قوله

تعلقه وهو كذلك لأنه لو كان لكان اللزوم التسكيف بالحال على تقدير التعلق لا انتفاء مانع  
 آخر وهو جائز عنده ، فعلى هذا يكون قوله ولا يتوقف الخ لإبطال لأحد شقئى ترديد المراد  
 لا كلام على السند إلا أنه يرد عليه أنه يجوز أن يكون عدم التعلق لا انتفاء ما يوجب قبل البعثة

ولا يتوقف تعلقه الخ ، فضعيف لانه لا يلزم من تجويزه التكليف بالمحال أن يكون التعاق سابقا على البعثة لانه لو لزم من ذلك لكان يلزم أن يكون التكليف بالمحال واجبا عنده وهو باطل بل قام الدليل على أن هذه الصورة من المحال لم تقع وهو قوله تعالى : وما كنا معذبين الآية ثم ان هذا من باب تكليف المحال لامن التكليف بالمحال وستعرف الفرق بينهما في تكليف الغافل قال : ( احتج الأولون بأنها انتفاع خال عن أماره المفسدة ومضرة المالك فتباح كالاستغلال بجدار الغير والاقتباس من ناره وأيضا المأكّل اللذيذة خلقت لغرضنا لامتناع العبث واستغنائه وليس للإضرار اتفاقا فهو للنفع وهو إما التلذذ أو الاغتذاء أو الاجتناب مع الميل أو الاستدلال ولا يحصل إلا بالتناول وأجيب عن الأول بمنع الأصل

( احتج الأولون ) أى بعض الفقهاء والبصريه المبيحون قبل البعثة ( بأنها ) أى الافعال الاختيارية كشرب الماء مثلا ( انتفاع خال عن أماره المفسدة ومضرة المالك فتباح كالاستغلال بجدار الغير والاقتباس من ناره ) والنظر في مرآته بغير إذنه ( وأيضا ) احتجاجوا بوجه آخر وهو أن يقال ( المأكّل اللذيذة ) التى خلقها الله تعالى لابد وأن تكون ( خلقت لغرضنا ) أى لغرض عائد اليها لانه لو لم تكن كذلك لكانت لا لغرض أو لغرض عائد إليه وكل منهما باطل ( لامتناع العبث واستغنائه ) عن غرض يستكمل به والأولان يستلزمان الأخيرين فامتعا بامتناعهما فتعين الأول وهو أن يكون لغرضنا وحيثئذ خلقها إما للاضرار أو للنفع ( وليس للاضرار اتفاقا فهو للنفع وهو ) أى النفع ( إما ) دنيوى وهو ( التلذذ أو الاغتذاء أو ) دينى عملى وهو ( الاجتناب ) عنها لأجل ثواب الآخرة ( مع الميل ) أى ميل النفس إلى أكلها ( أو ) دينى علمى وهو ( الاستدلال ) بتشهى طعمها على كمال قدرة الصانع تعالى ( ولا يحصل ) شئ من المذكورات ( إلا بالتناول ) فيكون التناول مباحا بل محتاجا إليه ، أما الأول فظاهر ، وأما الثانى فلانه إنما يستحق الثواب أن لو دعت النفس إليها وذلك بعد التناول وأما الثالث فلأن الاستدلال إنما يمكن بعد معرفتها وهى موقوفة على التناول فعلم أن الغرض موقوف على التناول وتحصيل الغرض مأذون فيه فكذا ما توقف عليه وأدنى درجات الاذن الإباحة ( وأجيب عن الأول بمنع الأصل ) أى لا نسلم أن الحسك أى الإباحة ثابتة فى المقيس عليه ، وهو الاستغلال المذكور ونحوه

وَعَلِيَّةُ الْأَوْصَافِ وَالذُّورَانُ ضَعِيفٌ وَعَنِ الثَّانِي أَنْ أَفْعَالَهُ لَا تَعْلَلُ بِالْغَرَضِ

إن أريد بالاباحة الاباحة العقلية كيف وثبتها فرد من أفراد المتنازع فيه وإن أريد الشرعية فسلم ولا يلزم المطلوب ( و ) أجب أيضاً بمنع ( غاية الأوصاف ) أى لو سلم ثبوت الحكم المتنازع فيه فى الأصل لكن لانسلم أن الامتناع الخالى عن أماره المفسده ومضرة المالك سبب وعلة للإباحة ولما كان هنا مظنة أن يقال الحكم وهو الإباحة حائر مع تلك الأوصاف وجوداً وعدماً لأنه كلما وجد شيء شأنه كذلك وجدت الإباحة وكلما انتفى انتفت والدوران يدل على عليّة المدار الدائر دفعه بقوله ( والدوران ضعيف ) وبقتدير دلالاته على العلية لانسلم دلالاته عليها فى العقليات كما سنحققه وقد يستدل على بطلان قول المسيحين بأنه إن أريد الاباحة أى لاحكم يخرج فى الفعل والترك فسلم وإن أريد ثبوت خطاب الشرع بذلك فلا شرع وإن أريد حكم العقل لم يستقم إذ النزاع فى الأفعال الاختيارية التى لاحكم للعقل فيها بحسن أو قبح فى حكم الشارع فإن قلت ظاهر عبارة المصنف أعم قلنا نعم ولكن المراد ما ذكر لما اشتهر بين القوم من أن المعتزلة قسموا الاختيارية إلى مالا حكم للعقل فيه بحسن أو قبح فى حكم الشارع وإلى ماله حكم بأحدهما وأهم تشعبوا فى الأول إلى ثلاثة مذاهب الاباحة والحظر والوقف عنهما وقسموا الثانى إلى الأقسام الخمسة من واجب ومندوب وحرام ومكروه ومباح بناء على أنه لو اشتمل أحد طرفيه على مفسدة فهو إما فعله لحرام أو تركه فواجب وإن لم يشتمل عليها فإن اشتمل على مصلحة فإما فعله فمندوب أو تركه فمكروه وإن لم يشتمل عليها أيضاً فباح وفى الاستدلال نظر إذ المتقول عنهم أنهم أرادوا بعدم حكم العقل فى الفعل أنه لا يدرك فيه جهة حسن أو قبح وهذا لا ينافى أن يحكم على الاجمال نظراً إلى الدليل كذا ذكر الفاضل ( و ) أجب ( عن الثانى ) وهو قوله وأيضاً المآكل الخ ( أن أفعاله ) أى الله تعالى ( لا تعلل بالغرض ) والمفهوم من كلام الجاربردى أن هذا سند للبع أى لانسلم أن خلق المآكل لغرض كيف وفعله غير محلل أقول هو خارج عن التوجيه لأنه منع لما أقام الدليل عليه الخصم بقوله لامتناع العبث من غير تعرض لدليله ولا إقامة دليل على خلاف ما أقام عليه والفردى دفع قولهم يلزم العبث بما أسلفناه وهو لا يجدى فى توجيه كلام المصنف إذ هو لا يتعرض له ويمكن جعل كلامه معارضة وتقريرها أن يقال عندنا دليل ينافى ما أثبت دليلكم وهو أن خلق المآكل فعل الله تعالى ولا شيء من فعله بمحال بالغرض خلفها لا يكون لغرض فالمدكور كبرى الدليل المطوى صغراه غاية ما فى ذلك أنه لم يذكر دليل الكبرى لشهرته وهو أن القادر الحكيم إذا فعل لغرض فإن لم يكن حصوله أولى به من عدمه ، امتنع الفعل

وإن سُلمَ فالحصْرُ ممنوعٌ وقال الآخرونُ تَصَرَّفُ بِبَغْيٍ لِمَا لَكَ فِيحْرَمُ  
كما في الشَّاهدِ وَرُدَّ بِأَنَّ الشَّاهِدَ يَتَضَرَّرُ بِهِ دُونَ الْغَائِبِ (أقول احتجت  
المعتزلة البصرية على إباحة الأشياء قبل ورود الشرع بوجهين أحدهما أن تناول الفاكهة  
مثلاً انتفاع خال عن إمارات المفسدة لأن الفرض أنه كذلك وحال عن مضرة  
المالك لأن مالكم هو الله تعالى وهو لا يتضرر بشيء فيكون مباحاً قياساً على الاستغلال  
بجدار الغير والاقتباس من ناره بغير إذنه فإنه أبيع لكونه انتفاعاً خالياً عن إمارات المفسدة  
ومضرة المالك فلما وجدنا الإباحة دائرة مع هذه الأوصاف وجوداً وعدمادلك على أنها  
علة لها لأن الدوران يدل على العلية ثم أن هذه الأوصاف التي حكمنا بأنها علة للإباحة وجدناها  
في مسئلتنا فحكمنا بإباحتها وإنما قال عن إمارات المفسدة ولم يقل عن المفسدة لأن العبرة في القبح  
إنما هو بالمفسدة المستندة إلى الإمارات فأما المفسدة الحالية عن الإمارات فلا اعتبار بها ألا ترى  
أنهم يلومون من جلس تحت حائط مائل وإن سلم دون الحائط المستقيم وإن وقعت عليه  
والتشيل باقتباس فاسد لأن الاقتباس هو أخذ جزء من النار وهو لا يجوز بغير الإذن قطعاً  
قال الجوهرى القبس شعلة من نار وكذلك المقياس يقال قبست منه ناراً أقبس قبساً فأقبسني  
أى أعطاني منه قبساً وكذلك اقتبست منه ناراً هذا لفظه بجروفيه فكان الصواب أن يقول  
والاستضاءة بناره وشبهه ولذلك لم يذكر الإمام هذا المثال وإنما ذكره صاحب الحاصل

وإلا لسكان عبثاً وسفهاً وإن كان أولى به لزوم الاستكمال واعتراض بجواز أولوية حصوله  
بالنسبة إلى العبد فلا يكون عبثاً أى خالياً عن الأولوية مطلقاً وأجيب بأن كونه أولى هل  
يكون أولى به تعالى أم لا فيلزم الاستكمال على الأول والعيب على الثاني وفيه نظر إذ لزوم  
العيب على الثاني ممنوع وإنما يلزم لو لم يكن أولى بوجه قوله ( وإن سلم ) يعنى إذا سلم  
أن فعله لغرض ( فالحصْر ) أى حصر الأغراض فيما ذكر ( ممنوع ) لم لا يجوز أن  
يكون لغرض آخر يرجع إلينا ولا يتوقف على فعلنا ( وقال الآخرون ) أى المحرمون  
وهم البغدادية وغيرهم أن الأفعال الاختيارية ( تصرف ) فى ملك الغير ( بغير  
إذن المالك فيحرم كما فى الشاهد ورد ) هذا الاستدلال بمنع الأصل أى لأنسلم  
أن الحرمة ثابتة فى الشاهدان أريد العقلية المتنازع فيها وإن أريد الشرعية لم يثبت المطلوب  
وبالفرق ( بأن الشاهد ) وهو العبد ( يتضرر به ) أى بذلك التصرف ( دون الغائب )  
وهو الله تعالى لتعالیه عن الضرر وحيث أن يجوز كون الضرر علة الحرمة فى الشاهد فلما انتفت فى الغائب  
انتفت الحرمة قال الأستاذ الأسفرائنى من ملك بحر لا ينزف واتفق بغيابة الجود وأخذ مملوكه قطرة  
من ذلك البحر فكيف يدرك بالعقل تحريمها ولو سلم الدليل المذكور اسكن المنع عن الفعل ضرر

فتبعه المصنف عليه وأما التمثيل بالاستغلال فليس مجعاً عليه بل فيه خلاف في مذهبننا حكاه  
الامام في النهاية في كتاب الصلح في الجدار لما لسين يقع فينفرد أحدهما ببنائه \* الدليل الثاني  
ان الله تعالى خلق المآكل اللذيذة لغرضنا إذ لو كان لا لغرض ألبتة لكان عيشاً وهو على الله  
تعالى محال ولو كان لغرض راجع إليه لكان مقتراً إليه والبارى سبحانه وتعالى مستغن عن  
كل شيء فتعين أن يكون لغرضنا وذلك الغرض ليس هو الاضرار بالاتفاق من العقلاء فتعين  
أن يكون خلقها للنفع وذلك النفع إما أن يكون دنيوياً كالتلذذ والاغتذاء أو دينياً عملياً  
كالاجتناب مع الميل لكون تناولها مفسدة فيستحق الثواب باجتنابها كالخمر أو دينياً عملياً  
كالاستدلال بها أي يتشبه طعومها على كمال قدرة الله تعالى كما قال في الحاصل وذلك  
كله لا يحصل إلا بالتناول ، أما الأول والثاني والرابع : فواضح وأما الثالث : فلأن ميسل  
النفس إلى الشيء إنما يكون بعد تقدم إدراكه فلزم من ذلك كله أن يكون الغرض في خلقها  
هو التناول لانا قررنا أن الخلق لغرض وان الغرض هو نفعنا ، وأن النفع محصور في الأربعة  
وأن الأربعة لا تحصل إلا بالتناول فيفتج أن الخلق لأجل التناول وإذا كان كذلك كان  
التناول مباحاً ( واعلم ) أن ذكر الاغتذاء في هذا التقسيم مفسد لأن الاغتذاء لا يحرم قطعاً  
لكونه مضطراً إلى تناول ما يغذيه كما قدمناه في أول المسئلة فالصالح للاغتذاء ليس بما نحن  
فيه فلم يبق إلا الثلاثة الأخيرة لاجرم ان الامام لم يذكر هذا القسم في المحصول ولا في  
المنتخب نعم ذكره صاحب الحاصل فتبعه المصنف عليه ( قوله : وأجيب عن الأول ) أي  
الجواب عن الدليل الأول وهو القياس على الاستغلال والاقتباس بجامع الانتفاع المذكور  
من وجهين \* أحدهما لأنسلم أن الأصل المقيس عليه وهو الاستغلال والاقتباس مباح قبل  
الشرع لأنه فرد من أفراد المسئلة وإباحته الآن إنما ثبتت بالشرع والكلام فيما قبل الشرع لا فيما

ناجز وكونه دفعاً لهذا الضرر يقتضى وجوبه فضلاً عن الإباحة وليس يحمل الضرر الناجز  
لدفع ضرر خوف العقاب المرتب على التصرف في ملك الغير أولى من العكس فان رجح ضرر  
الخوف بكونه أشد رجح الآخر بكونه ناجزاً مقطوعاً به عند الفعل وقد يستدل على بطلان التحريم  
بأنه لو ثبت حظر الأفعال وفرضنا ضددين لاثالث لها كالحرمة والسكون لزوم التكليف بالاحمال  
وبأنه أريد بالحرمة خطاب الشرع بذلك فلا شرع وإن أريد حكم العقل بحرمته في حكم الشارع  
فالمفروض أنه لا حكم للعقل فيه بحسن أو قبح عند الشارع ورد الأول بأن كلامنا فيما لا حكم للعقل فيه  
ولا نسلم أن الضدين بلا واسطة لا يحكم العقل بإباحة أحدهما قطعاً والثاني بمثل (١) ما مر على الاستدلال  
على بطلان قول المبيحة ( تنبيه ) على الجواب عن سؤال تقريره أن الأفعال قبل الشرع إن كانت ممنوعاً

(١) وهو أن ذلك تصرف في ملك الغير بلا إذنه .

بعده . الثاني سلينا لإباحة الأصل المقيس عليه لكن لانسلم أن العلة في إباحته هو هذه الأوصاف وهو الانتفاع الخالي عن إماراة المفسدة ومضرة المالك والقياس إنما يصح عند اشتراكهما في العلة فان قيل : وجدنا الإباحة دائرة مع هذه الأوصاف وجوداً وعدماً ، أى متى وجدت هذه الأوصاف وجدت الإباحة ومتى عدت عدت ، فدل ذلك على أنها هي العلة فالجواب أن دلالة الدوران على كون الوصف علة للشيء الذى دار معه دلالة ضعيفة على ما سيأتى فى القياس لأن الراجع أنها لانفيد القطع بل الظن ، وفى هذا نظر لأن الدوران يفيد القطع بالعلة عند المعتزلة كما نقله صاحب الحاصل وغيره فقوله : يمنع الأصل أى المقيس عليه وقوله : وعلة الأوصاف أى وينبع علة الأوصاف ، وهى كونها علة وقوله : والدوران ضعيف جواب عن سؤال مقدر . قال التبريزى فى مختصر المحصول المسمى بالتفقيح القياس على الاستقلال وشبهه فاسد ، إذ لا تصرف فيه ألبتة ولذلك يصح من المالك المنع منها بخلاف ما نحن فيه قال : ثم انه معارض بأنه تصرف فى ملك الغير بغير إذنه ولا ضرر فيه على المالك فكان حراماً كنقل الحديد من موضع إلى موضع وشبهه مما لا ضرر فيه ألبتة ( قوله وع )  
الثانى ( أى والجواب عن الدليل الثانى وهو قولهم : ان الله تعالى خلق الماء كل اللذبة لغرضنا من وجهين . أحدهما : أن أفعال الله تعالى لا تعمل بالأغراض ، وهذا الكلام من المصنف يحتمل نفي التعليل مطلقاً ونفي التعليل بالغرض ، أى لا نسلم أن الله تعالى يجب تعليل أحكامه بل له أن يفعل ما شاء من غير فائدة ومنفعة أصلاً ، كما نقلناه عن المحصول فى الفرع قبله أو معناه لانسلم صحة إطلاق الغرض فى حق الله تعالى ، وإن كان فعله لا بد فيه من مصلحة لنا .  
الثانى سلينا صحة تعليله بالغرض لكن لانسلم أن الغرض محصور فى الأربعة التى ذكروها فانهم لم يقيموا حجة على الحصر ونحن ننازع فنقول : يجوز أن يكون الغرض فى خلقها هو النزه بمشاهدتها أو الاستشاق بروائحها أو الاستدلال على معرفة الصانع باختلاف ألوانها وأشكالها الغريبة ، والجواب الأول فيه نظر لأن الكلام فى هذين الشرعين إنما هو بعد تسليم أن العقل يحسن ويقبح ، ومع تسليمه يجب مراعاة المصالح والمفاسد ويمتنع الخلق لالمعنى وهذان الجوابان ذكرهما صاحب الحاصل فتبعه المصنف عليهما ، ولم يجب الإمام بشيء منهما وإنما أجاب بالنقض بخلق الطعوم المهلكة ، وذلك يدل على أن الغرض ليس محصوراً فى النفع بل قد يكون خلقها للأضرار ولم يرتض صاحب التحصيل هذا الجواب الذى ذكره الإمام قال : لأنه يمكن الانتفاع بالمؤذى بالتركيب مع ما يصلحه ثم أجاب بجوابين أحدهما : منع الحصر كما تقدم والثانى أنه يمكن معرفته بتناول واقع فى غير حال التكليف كالواقع فى حال الصغر أو السهر ، ونحن لانسمى فعل غير المكلف مباحاً فتلخص من هذه الأجوبة كلها أن نقول لانسلم أنه خلقها لغرض سلينا ذلك لكن لانسلم أنه خلقها للنفع فقد يكون الغرض هو

الإضرار كالسموم سلنا أنه النفع فلا نسلم الحصر في الأربعة سلنا انحصاره لكن لا يدل على الإباحة لجواز معرفته بفعل الصغير وشبهه (وقوله : وقال الآخرون) يجوز فيه فتح خائنه وهو ظاهر وكسرهما لأنه قسم قوله احتج الأولون وحاصله أن القائلين بالتحريم احتجوا بأنه تصرف في ملك الله تعالى بغير إذنه فيحرم قياساً على الشاهد وهم المخلوقات ورد هذا القياس بالتمرق وهو أن الشاهد يتضرر بذلك دون الغائب سبحانه وتعالى ، وهذا الجواب أخذه المصنف من الحاصل وأجاب الإمام بمعارضة هذا الدليل بالدليل الدال على الإباحة وهو القياس على الاستقلال والأول أحسن قال : ( تنبيه - عدم الحرمة لا يوجب الإباحة لأن عدم المنع أعم من الإذن ) أقول هذا جواب عن سؤال مقدر أورده الفريقان على القائلين بالتوقف بمعنى أنه لاحكم فقالوا : هذه الأفعال إن كانت ممنوعاً منها فتكون محرمة ولافتكون مباحة ولا واسطة بين النفي والإثبات وأجاب عنه في المحصول بوجهين . أحدهما : أن مرادنا بالوقف أنا لانعلم أن الحكم هو الحظر أو الإباحة فسقط السؤال والجواب . الثاني : وهو على تقدير أن يفسر الوقف بعد الحكم فنقول أما قولكم إن كانت هذه التصرفات ممنوعاً منها فتكون محرمة فانه مسلم وأما قولكم إذا لم تكن ممنوعاً منها فتكون مباحة فغير مسلم لأنه قد يوجد عدم المنع من الفعل ولا توجد الإباحة بدليل فعل غير المكلف كالتائم فإنه ليس ممنوعاً منه ، ومع ذلك لا يسمى مباحاً لأن المباح هو الذي أعلم فاعله ، أو دل بأنه لا حرج في فعله ولا في تركه . فإذا لم يوجد هذا الإذن لا توجد الإباحة فتلخص أن عدم المنع من الفعل أعم من الإذن فيه لأنه قد يوجد معه وقد لا يوجد ، والأعم لا يستلزم الاخص فيكون عدم الحرمة لا يستلزم الإباحة فيصح تفسير الوقف بعدم الحكم وفيما قاله نظر لأن المراد من الإباحة في هذه الصورة هو الإباحة العقلية ، وهي عدم المنع لا الإباحة الشرعية حتى يقال لا بد فيها من الإذن ( واعلم ) أن المصنف لم يتعرض لمن يورد عليه السؤال ولا لكيفية إرادته وقد ظهر أنه لا يرد من أصله على المصنف لأمرين : أحدهما : أنه لم يصرح باختيار الوقف . الثاني : أنه فسر الوقف بعدم العلم ، ولا يرد أيضاً على الإمام في الحقيقة

عنها كانت محرمة ، وإن لم تكن كذلك فهي مباحة . وأما ما كان من القول بالتوقف بمعنى أن لاحكم باطل والجواب أنا تمنع الإباحة على تقدير عدم المنع والحرمة كيف و ( عدم الحرمة لا يوجب الإباحة لأن عدم المنع ) من الفعل الذي هو عدم الحرمة ( أعم من الإذن ) في الفعل والترك الذي هو الإباحة لشموله إياها ، والوجوب والتدب والكرامة فيكون عدم الحرمة والمنع أعم من الإباحة فكيف يكون مستلزماً لها لعدم استلزام العام الخاص أقول يقال عليه أن عدم الحرمة مستلزم مطلق الإذن بمعنى عدم الحرج في

لمّا تقدم لك من كونه يختار التفسير بعدم العلم أيضاً ، وحاصله أنه إيراد على تفسير لم يراضه عن قائل غلطى نسبته إليه كما تقدم لمذهب لم يختره وقد التبس المقصود على كثير من شراح هذا الكتاب فاجتنب ما وقعوا فيه من الوهم قال : ( الفصل الثانى فى المحكوم عليه وفيه مسائل ، الأولى - أن المعدوم يجوز الحكم عليه كما أننا مأمورون بحكم الرسول عليه الصلاة والسلام قيل : الرسول قد أخبر أن من سيولد فإن الله تعالى سيأمره قلنا : أمر الله تعالى فى الأزل معناه أن فلاناً إذا وجد فهو مأمور بكذا قيل : الأمر فى الأزل ولا سامع ولا مأمور تبث

الفعل من غير تعرض بالخصوصيات وهو المعنى بالإباحة هنا ويمكن دفعه بأن النزاع فى حكم الفعل بثبوت الإباحة عند الشارع بمعنى تعاق خطابه بفعل على سبيل دفع الحرج فى الفعل أو الطرفين لا فى حكمه بمجرد عدم الحرج لتحقيقه فى فعل الهيمه ، مع أنه لا يسمى مباحاً ( الفصل الثانى فى المحكوم عليه ) أى فيما يتعلق بالمكلف ( وفيه مسائل ) المسئلة ( الأولى : أن المعدوم يجوز الحكم عليه ) لا بمعنى الخطاب المنجز بأن يؤمر بأن يأتى بالفعل فى الحال فان الصبيان والمجانين غير مأمورين ، فكيف يجوز ذلك فى المعدوم وهو أسوأ حالا منهما بل بمعنى أن الشخص الذى سيوجد سيتعلق الأمر القديم به ويصير مأموراً عند تمام الاستعداد لفهم الخطاب ، وعليه الاشاعة دون المعتزلة ، واستدل عليه بقوله : ( كما أنا مأمورون بحكم الرسول عليه الصلاة والسلام ) يعنى لو لم يحز الحكم على المعدوم لما أمرنا بحكم الرسول واللازم باطل إجماعاً أما الملازمة فلاننا ما كنا موجودين وقت أمره عليه السلام ، ولا مانع هنا سوى ذلك عند الخصم فان ( قيل ) لا نسلم أنا مأمورون حال عدم بحكم بل ( الرسول قد أخبر أن من سيولد ) ويصير مستعداً للخطاب ( فإن الله تعالى سيأمره ) فعلى هذا يكون عليه السلام مخبراً لا آمراً ( قلنا أمر الله تعالى فى الأزل ) أيضاً كذلك إذ ( معناه أن فلاناً إذا وجد ) وصار مستعداً ( فهو مأمور بكذا ) كما قلتم فى أمر الرسول . فإذا جاز ذلك فى هذا ، فليجز مثله فى أمر الله تعالى فان ( قيل : الأمر ) لو سلم كونه بهذا المعنى فهو محال فى حقه تعالى دون الرسول عليه السلام ، وذلك لأنه تعالى إما أن يتخاطب به نفسه أو غيره . والاول باطل إذ الخطاب ( فى الأزل ولا سامع ) غيره ( ولا مأمور عبث ) فإن من يجلس فى دار ويأمر بأوامر مختلفة ، ويخبر بأخبار متعددة من غير حضور أحد يعد لاغياً ، وكذا الثانى لأنه ما كان فى



بخلاف أمر الرسول عليه الصلاة والسلام قلنا : مبني على القبح العقلي ، ومع هذا فلا سفة في أن يكون في النفس طلب التعلم من ابن سيولد ) أقول لما فرغ من الكلام في الحاكم انتقل إلى المحكوم عليه وذكر فيه أربع مسائل الأولى في جواز الحكم على المعلوم ولتقدم عليه مقدمة فنقول : اختلفوا في معنى كونه تعالى متكلماً فقالت المعتزلة : معناه أنه خالق الكلام فعلى هذا يكون الكلام عندهم من صفات الأفعال يوجد فيما لا يزال وقالت الحنابلة : كلامه تعالى عبارة عن الحروف والأصوات وهي قديمة وأنكروا كلام النفس وقال الأشعرى وأتباعه : أنه صفة قديمة قائمة بذاته لا أول لوجودها وهو صفة واحدة في نفسه لا تعدد فيه بحسب ذاته ، بل بحسب الإضافات وهو مع وحدته أمر ونهي وخبر ونداء وانقسامه إلى هذه الأشياء بحسب متعلقاته فإنه إن تعلق بطلب الفعل كان أمراً أو بطلب الترك كان نهياً فكونه أمراً أو نهياً أو صافاً لأنواع كما أن الجوهر في نفسه واحد وإن كان مشتملاً على أوصاف كالتحيز والقيام بنفسه والقبول للأعراض إذا عرف هذا فنقول لما كان الحكم عند الأشاعرة هو خطاب الله تعالى كما تقدم ، وخطاب الله تعالى هو كلامه الأزلي كما بيناه لزمهم أن يقولوا : إن الأمر والنهي ثابتان في الأزلي ، وليس ثم مأمور ولا منهي فلذلك قالوا : المعلوم يجوز الحكم عليه وهذه هي عبارة المصنف وهي أحسن من قول الإمام : المعلوم يجوز أن يكون مأموراً لأن الحكم أعم قال في المحصول ، وليس معنى كون المعلوم مأموراً أنه يكون مأموراً حال عدمه لأنه معلوم البطلان بل على معنى أنه يجوز أن يكون الأمر موجوداً في الحال ثم إن الشخص الذي سيوجد بعد ذلك يصير مأموراً بذلك الأمر هذا لفظه وذكر الآمدى نحوه فقال معناه قيام الطلب القديم بذات الرب سبحانه وتعالى للفعل من المعلوم بتقدير وجوده وتبيينه لفهم الخطاب فإذا وجدوا نهياً للتكليف صار مكلفاً بذلك الطلب قال وأنكره سائر الفرق لنا أن

الأزل من يؤمر أو يخبر لينقل إلينا ( بخلاف أمر الرسول ) فإن هناك وجد حينئذ من سمع منه ونقل إلينا ( عليه الصلاة والسلام قلنا ) ما ذكرتم من لزوم العيب والسفة ( مبني على ) قاعدة ( التقيح العقلي ) وقد أشرنا إلى بطلانه فيما سلف ( ومع هذا ) أي مع كونه مبنيّاً على ما ذكر ( فلا سفة ) إذ أمر الله تعالى في الأزلي ليس التلفظ بصيغة أفعال حتى يكون بدون المخاطب عبثاً ، بل هو الطلب القائم بذاته تعالى ، ولا امتناع في تحققه مع عدم المأمور إذ لا سفة ( في أن يكون في النفس طلب التعلم من ابن سيولد ) فكذا هنا ، وتمسكت المعتزلة بأن جواز الحكم أو الأمر للمعلوم في الأزلي فرع قدم الكلام بأقسامه ، وهو باطل من وجوه : الأول

الواحد منا حال وجوده يصير مأموراً بأمر الرسول عليه الصلاة والسلام مع أن ذلك الأمر ما كان موجوداً لإحالة عدمنا فكذلك في حق الله تعالى اعترض الخصم على هذا الدليل فقال : إن الرسول عليه الصلاة والسلام مخبر ومبلغ عن الله تعالى وأوامره إما بالوحي أو بالاجتهاد ، وليس هو بمخشيء الأوامر من عنده فالأمر الوارد منه لإخبار عن الله تعالى بأنه سيأمرهم عند وجودهم . فلم يحصل الأمر عند عدم المأمور بخلاف دعواكم في أمر الله تعالى ، والجواب أن أمر الله تعالى في الأزل عبارة عن الإخبار أيضاً لأن معناه أن فلاناً إذا وجد بشروط التكليف صار مكلفاً بكذا . وواعلم أن كون الأمر بمعناه الإخبار نقله في المحصول والمنتخب هنا عن بعض الأصحاب فجزم به صاحب الحاصل فتبعه المصنف عليه ، وقد صرح بإبطاله في الكتابين المذكورين في أوائل الأوامر والنواهي في الكلام على أن الطلب غير الإرادة . نعم جزم بعكس ذلك وموافقة كلام المصنف في المحصول في الكلام على تكليف ما لا يطاق وفي الأربعين في المسئلة السابعة عشرة وفي معالم أصول الدين في المسئلة الثامنة عشرة قال في المحصول هنا وهو مشكل من وجهين أحدهما : أنه لو كان خبراً لتطرق إليه التصديق والتكذيب والأمر لا يتطرق إليه ذلك . الثاني : أنه لو أخبر في الأزل لكان إيماناً يخبر نفسه وهو سفيه أو غيره وهو محال لأنه ليس هناك غيره قال : ولصعوبة هذا المأخذ ذهب عبد الله ابن سعيد من أصحابنا إلى أن كلام الله تعالى في الأزل لم يكن أمراً ولا نهياً ثم صار فيما لا يزال كذلك وإفائلاً أن يقول : إنما لا نعقل من الكلام إلا الأمر والنهي والخبر فإذا سلمت حدوثها فقد قلت بحدوث الكلام فإن ادعيت قدم شيء آخر فعليك بإفادته تصويره ثم إقامة الدليل على أن الله تعالى موصوف به ثم إقامة الدليل على قدمه ولابن سعيد أن يقول أعني بالكلام القدر المشترك بين هذه الأقسام ١ هـ كلام المحصول . واعلم أن الإمام لما ذكر أن أمر الله تعالى بمعناه الإخبار

أنه إن قام بمحل آخر لم قدم المحل وهو باطل وفاقاً وإن كان قائماً بذاته وهو ممكن لاستحالة تعدد الواجب لذاته فالقوثر فيه إن كان الذات كان فاعلاله فيكون واجب الحصول له وقابله لقيامه بذاته فيكون ممكن الحصول له فيلزم تحققه لذاته بالوجوب والإمكان وهما متافيان <sup>(١)</sup> وإن كان صفته ينقل الكلام فيها ويتسلسل وإن كان منفصلاً لزم الاستكمال بالغير الثاني أنه إن كان صفة كمال لزم استكمالها ورأه والواجب تنزيهه تعالى عنه الثالث أنه لو قدم فالأمر المتعلق يزيد غير المتعلق بعدرو فيتمدد القديم بالأنواع والأفراد وهو باطل أما أولاً فلو حدة الكلام في الأزل عندكم وأما ثانياً فإلما

<sup>(١)</sup> عطف على إن كان الذات وقوله الآتي لو قدم بكسر الدال مع التخفيف والضمير للكلام .

جعله عبارة عن الاخبار بنزول العقاب على من يترك ثم استشسكه بالوجهين السابقين وبأنه يلزم أن لا يجوز العفو لأن الخلف في خبر الله تعالى محال فعدل المصنف عن كونه اخباراً بنزول العقاب إلى الاخبار بمصيره مأموراً بتقليل الاشكال لأن سؤال العفو لا يرد عليه وإنما يرد عليه الأولان فقط وهو من محاسن كلامه على أنا نجيب عن العفو بأن نقول الأمر عبارة عن الاخبار بنزول العقاب إذا لم يحصل عفو ( قوله قيل الأمر في الازل الخ ) لما شبهنا أمر الله تعالى في الازل بأمر الرسل لنا قبل وجودنا اعتراضاً عليه بما سبق فأجبنا عنه فشرعوا في فرق آخر بينهما فقالوا كيف يعقل الأمر في الازل سواء كان بمعنى الاخبار أم بمعنى الإنشاء لأن الأمر في الازل مع أنه لا مأمور إذ ذاك فيممثل ولا سامع فينتقل عبث وسفه كمن جلس في داره وأمر ونهى من غير حضور مأمور ومنهى بخلاف أمر الرسول عليه الصلاة والسلام فإن هناك سامعاً مأموراً يعمل به وينقله إلى المأمورين المتأخرين ويحتمل أن يريد بقوله ولا سامع أى أن جعلناه خبراً وبقوله ولا مأمور أى أن جعلناه أمراً حقيقة والجواب عنه أن نقول إن أردتم أنه قبيح شرعاً فمنوع وإن أردتم أنه قبيح عقلاً فسلم ولكننا قد بينا فساد الحسن والقبح العقليين ومع هذا أى ومع تسليمنا القول بالتقييد العقلي فلا سفه في مسئلتنا وذلك لأنه ليس المراد بالأمر أن يكون في الازل لفظ هو أمر أو نهى بل المراد به معنى قديم قائم بذات الله تعالى وهو اقتضاء الطاعة من العباد وأنه العباد إذا وجدوا يصيرون مطالبين بذلك الطلب وهذا لاسفه فيه كما لاسفه في أن يقوم بذات الأب طلب تعلم العلم من الولد الذى سيوجد وما قاله المصنف ضعيف من وجبهه أما الأول فلأن الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقص عقليان باتفاق كما تقدم بسطه في أول الفصل الذى قبل هذا والقبح هنا بمعنى النقص لا بمعنى ترتب الثواب والعقاب على الفعل فان وروده هنا مستحيل وأما الثانى فلا نسلم أنه يقوم بذات الأب حال عدم الولد أمر محقق بل مقدر أى لو كان لى ولد لكنك آمنه قال : ( المسألة الثانية — لا يجوز تكليف

ذكرتم في القدرة القديمة من أنها واحدة لأنها لا امتناع وجودها والاحتياج إلى منفصل وبطلان التسلسل استندت إلى الذات بطريق الإيجاب لا الاختيار لأنه ينافى العدم والواحد الموجب لا يصدر عنه إلا الواحد وهذه الوجوه تجرى في نفي جميع الصفات سوى نحو الوجوب لعدم جريان الأخير فيه الجواب عن الأول بأن اللازم للقابلية الحصول له بالامكان العام وهو لا ينافى الوجوب وإنما المنافي الخاص وعن الثانى بأننا لا نسلم لزوم الاستكمال بل كمال الصفة لأنها صفة وعن الثالث بأن التعدد اعتبارى بحسب المتعلقات ولا يلزم منه التعدد الحقيقى مثاله الابصار مع المبصرات على أن في عدم صدور أكثر من واحد من الواحد الموجب وفي وحدة الكلام كلاماً بين في الكلام ( المسألة الثانية — لا يجوز ) بالتمثيل من التجويز ( تكليف

الغافل من 'أحال' تكليف المحال فإن الإتيان بالفعل امتثالا يعتمدُ  
الفعل ولا يكفي مجرد الفعل لقوله عليه الصلاة والسلام: إنما الأعمال بالنيات  
ونوقض بوجوب المعرفة ، وأجيب بأنه 'مستثنى' ( أقول تكليف الغافل كالسأهي

الغافل ) عن فهم الخطاب ( من أحال تكليف المحال ) ويشترط فهم المكلف  
للتكليف لاستحالة الامتثال بدون الفهم والمراد بفهم الخطاب قدر ما يتوقف عليه الامتثال  
لا بأن يصدق بأنه مكلف وإلا لزم الدور وعدم تكليف الكفار لعدم فهمهم لكونهم  
مكلفين وأما القائلون بجواز التكليف بالمحال فقد اختلفوا فيه فالجمهور ذهبوا إلى جوازه  
ومنعه بعضهم وفرقوا بين هذا والتكليف بالمحال بحصول فائدة التكليف وهو الابتلاء  
بالعزم والعسر والكرهية في الثاني دون الأول واستدل المصنف على امتناعه بأنه لو صح  
تكليف الغافل لاستدعى حصول الفعل على قصد الطاعة والالزام باطل ( فإن الإتيان  
بالفعل ) المأمور به ( امتثالا ) وطاعة لأمر الشارع ( يعتمد الفعل ) بالمكلف  
به ضرورة أنه يتوقف على النية وهي على العلم به والمفروض أنه غافل ولما كان  
هنا مظنة أن يقال من الجائز صدور الفعل عن الغافل عن الأمر به وفاقا فربما علم الله  
فيه ذلك فيكلفه به ويكون فعله الاتفاق كافيا في سقوط التكليف فلا يشترط قصد الإمتثال  
دفعه بقوله ( ولا يكفي مجرد الفعل ) أى في سقوط التكليف بل المطلوب الإتيان  
به على نية الطاعة ( لقوله عليه الصلاة والسلام إنما الأعمال بالنيات ) واستدل  
أيضاً بأنه لو صح لصح تكليف الهائم إذ لا مانع إلا عدم الفهم وهذا ضرورى  
فلا يقال يجوز أن يكون ( لا تنفاه شرط آخر ) وعدم الفهم غير مانع كما في صورة النزاع والالزام  
باطل قال المراغى ناقلا عن المحصول مجرد قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاثة الحديث واف بآيات  
المطلوب وفيه نظر إذ النص إنما يدل على عدم الوقوع لا الجواز واستدل المخالف بأنه لو لم يجز  
لما وقع والالزام باطل لأن معرفة الله تعالى مكلف بها وهو من هذا الباب إذ التكليف بها  
ليس حال تحقق العلم لاستحالة تحصيل الحاصل فهو حال عدم تحققه فيكون تكليف الغافل  
وهذا معنى قوله ( ونوقض بوجوب المعرفة ) والآنسب جملة معارضة كما قررنا ولذا  
فسر الفري قوله نوقض ببعض العادة ويمكن أن يتحمل في جملة نقضا اجمالياً للدليل المذكور  
بأن يقال تخلف دليلكم في وجوب المعرفة فإن تحصيلها لا يعتمد على العلم وإلا لزم تحصيل  
الحاصل واستدل أيضاً بأنه يلزم أن لا يعتبر طلاق السكران وفعله واتلافه ولا يكلف بموجها  
والالزام باطل وبأنه لو صح لما مكلف من لا يعلم ما يقول لأنه لا يفهم ما يقال له والالزام باطل  
لقوله تعالى لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون لأنه نهى لمن لا يعلم ما يقول  
والجواب عن الأول بأن هذه الصورة خصت بالاجماع عن اشتراط الفهم في جميع صور  
التكاليف الثابت بالدليل وهو معنى قوله ( وأجيب بأنه مستثنى ) قالوا وفيه ضعف

والناتم والمجنون والسكران وغيرهم لا يجوز من منع التكليف بالمحال هكذا قاله المصنف وفيه فطر من وجهين : أحدهما أن مفهومه أن القائلين بجواز التكليف بالمحال جوزوا هذا وهو أيضاً مفهوم كلام المحصول وليس كذلك بل إذا قلنا بجواز ذلك فللأشعرى هنا قولان نقلهما ابن التلمساني وغيره قال والفرق أن هناك فائدة في التكليف وهي ابتلاء الشخص واختباره . الثاني فرق ابن التلمساني وغيره بين التكليف بالمحال وتكليف المحال فقالوا : الأول هو أن يكون المحال راجعاً إلى المأمور به والثاني أن يكون راجعاً إلى المأمور كتكليف الغافل وعلى هذا فالصواب أن يقول : من أحال التكليف بالمحال بزيادة الباء في المحال . واعلم أن الشافعي رحمه الله تعالى قد فص في الأم على أن السكران مخاطب مكلف كذا نقل عنه الروياني في البحر في كتاب الصلاة وحيث قد فيكون تكليف الغافل عنه جائزاً لأنه فرد من أفراد المسئلة كما نص عليه الآمدي وابن الحاجب ثم استدلل المصنف على امتناع تكليف الغافل بأن الإتيان بالفعل المعين لغرض امتثال أمر الله سبحانه يعتمد العلم أي بالامر وكذا بالفعل المأتي به أيضاً وعليه اقتصر في المحصول وإنما قلنا : أنه يعتمد العلم أي يتوقف عليه لأن الامتثال هو أن بقصد إيقاع الفعل المأمور به على سبيل الطاعة ويلزم من ذلك علمه بتوجه الامر نحوه وبالفعل ( قوله : ولا يكفي مجرد الفعل ) هو جواب عن سؤال مقدر توجيهه أن الفعل المجرد عن قصد الامتثال والطاعة قد يقع من الغافل على سبيل الاتفاق وحيث قد فإذا علم الله تعالى وقوع الفعل من شخص فلا استحالة في تكليفه به فلم قلتم أنه لا بد من قصد الامتثال حتى أنه يلزم منه العلم

لأن الدليل العقلي إن لم يصح فلا يعتد به وإن صح وهو عام لم يصح الاستثناء لأنه إنما يصح في الألفاظ قال الفري يمكن أن يقال ما كلف به إن كان مما يجوز أن يعلم قبل الإتيان به ولم يكن العلم به منافعاً للتكليف كان العلم به في الامتثال شرطاً وإلا فلا كما في المعرفة وإلا يلزم التكليف بالمحال . أقول : حاصله يرجع إلى تحقيق نقض الخصم ولا يدفع بيان الضعف والأقرب أن يقال : أن الدليل ليس عقلياً صرفاً لتوقفه على الحديث المذكور ، فنحن نخصص الحديث بغير الصورة المذكورة لما ذكرتم وذكر الجاربردي : لا نسلم تحصيل الحاصل لجواز كون المأمور به معلوماً بوجه ، ويكون التكليف بالعلم بكنه ذاته تعالى إن أمكن . كما قال البعض أو العلم بصفاته إن لم يمكن أقول الجواب : هذه الصورة ليست من تكليف الغافل بما نقلنا عن المحقق لأنه يغفل أنه خاطب بأن يعتقد وجود الصانع ووحدته ، واتصافه بالكمالات ، وتنزهه عن النقائص فيمكن له الإتيان بالمأمور به لحصول العلم بالمكلف به . يعني يعلم أن ما طوبى به هو اعتقاد هذه الأشياء ، ولا خفاء أن هذا العلم لا يستلزم معرفة الله المكلف بها ، وهو اعتقاد هذه الأشياء ، وإلا لحصل الامتثال

بالفعل وتوجه الطلب نحوه وجوابه أنا إنما قلنا بذلك للحديث الصحيح المشهور وهو قوله صلى الله عليه وسلم : إنما الأعمال بالنيات ( قوله : ونوقض بوجود المعرفة ) أي هذا الدليل يفتقض بوجود معرفة الله تعالى وتقريره من وجهين ذكرهما الإمام . أحدهما : أن التكليف بها حاصل بدون العلم بالامر وذلك بأن الامر بمعرفة الله تعالى وارد فلا جائز أن يكون وارداً بعد حصولها لا امتناع تحصيل الحاصل فيكون وارداً قبله وحينئذ فيستحيل الاطلاع على هذا الامر لأن معرفة أمر الله تعالى بدون معرفة الله تعالى مستحيل فقد كلف بشيء وهو غافل عنه .

التقرير الثاني : أنه يستحيل قصد الامتثال فيها لأن المكلف لا يعرف وجوبها عليه كما قررناه فقد كلف بشيء لا يجب فيه قصد الامتثال ، والجواب أن هذا مستثنى من القاعدة لقيام الدليل عليه وعلى التقرير الثاني قال الإمام فيستثنى أيضاً قصد الطاعة فإنه لو افتقر إلى قصد آخر لزم التسلسل . واعلم أن الإمام لم يجب عن هذين الدليلين بل قال : إنهما يؤيدان القول بتكليف ما لا يطاق والذي أجاب به المصنف أخذه من الحاصل وفيه نظر فإن النقض يحصل بصورة واحدة ، وأجاب ابن التلساني ثم القرافي عن الاول : بأن الامر بالمعرفة التفصيلية يرد بعد المعرفة الإجمالية وحينئذ فلا يلزم شيء من المحذورين المتقدمين قال : ( المسألة الثالثة الإكراه المُلْجئُ يُمنَعُ التَّكْلِيفُ لزوال القُدرة ) أقول الإكراه قد ينتهي إلى حد الإلجاء وهو الذي لا يبق للشخص معه قدرة ولا اختيار كالألقاء من شاق وقد لا ينتهي إليه كما لو قيل له : إن لم تقتل هذا وإلا قتلتك وعلم أنه إن لم يفعل وإلا قتله فالاول يمنع

بمجرد فهم المكلف هذا الخطاب ، والمطالبة فسكونه مكلفاً بالاعتقاد المذكور ليس من تحصيل الحاصل ، ولا من تكليف الغافل في شيء ، وهذا تحقيق كلام الجاربردي والجواب عن الثاني : بأنه من قبيل ربط الأحكام بأسبابها لا التكليف كاعتبار قتل الطفل وإتلافه في وجوب الضمان والدية من ماله على عاقلته مع أنه غير مكلف . بل كربط وجوب الصلاة بدخول الوقت والصوم بشهود الشهر . وعن الثالث : بأنه ظاهر في مقابلة القاطع فيجب تأويله بأنه نهى عن السكر وقت إرادة الصلاة فالمنع لا تسكر فتصلي وأنت سكران مثل قوله : لا تمت وأنت ظالم بمعنى لا تظلم فتموت وأنت ظالم أو بأنه نهى الشخص الثابت العقل وتسميته بالسكران باعتبار ما يؤول إليه غالباً ، وحكمة النهي أنه بمعنى التثبت كالغضب وقد يقال للغضبان : أسكت حتى تعلم ما تقول أي علماً كاملاً وليس نفي الفهم منه بالسكينة ( المسألة الثالثة ) الإكراه على قسمين : إكراه ملجئ . أن يفوت النفس أو العضو . وإكراه غير ملجئ . والاول وهو ( الإكراه الملجئ . يمنع التكليف ) على ما هو مختار المصنف ( لزوال القدرة ) وهي شرط التكليف . والثاني : لا يمنع قيل هو لا يتأني التكليف

التكليف أى بفعل المكروه عليه وبنيقيضه قال فى الحصول لأن المكروه عليه واجب الوقوع وضده ممتنع والتكليف بالواجب والممتنع محال وهذا هو معنى قول المصنف إزالال القدرة لأن القادر على الشيء هو الذى إن شاء فعل وإن شاء ترك وهذا القسم لا خلاف فيه كما قال ابن التلمسانى وأما الثانى وهو غير الملجئ ففهوم كلام المصنف أنه لا يمنع التكليف قال ابن التلمسانى وهو مذهب أصحابنا لأن الفعل ممكن والفاعل متمكن قال وذهبت المعتزلة إلى أنه يمنع التكليف فى عين المكروه عليه دون نقيضه فانهم يشترطون فى المأمور به أن يكون بحال يثاب على فعله وإذا أكره على عين المأمور به فالإتيان به لداعى الإكراه لا لداعى الشرع فلا يثاب عليه فلا يصح التكليف به بخلاف ما إذا أتى بنقيض المكروه عليه فإنه أبلغ فى إجابة داعى الشرع وقال الغزالى الآتى بالفعل مع الإكراه كمن أكره على أداء الزكاة مثلاً إن أتى به لداعى الشرع فهو صحيح أو لداعى الإكراه فلا ورد القاضى على المعتزلة بالإجماع على تحريم القتل عند الإكراه عليه قال إمام الحرمين وهذه هفوة من القاضى لما تقدم وفيما قاله نظر لأن القاضى إنما أورد عليهم من جهة أخرى وذلك أنهم منعوا أن المكروه قادر على عين الفعل المكروه عليه فبين القاضى أنه قادر وذلك لأنهم كلفوه بالضد وعندهم أن الله تعالى لا يكلف العبد إلا بعد خلق القدرة له والقدرة عندهم على الشيء قدرة على ضده فإذا كان قادراً على ترك القتل كان قادراً على القتل هذا كله كلام ابن التلمسانى وقد اختار الإمام والآمدى وأتباعهما التفصيل بين الملجئ وغيره كما اختاره المصنف لكنهما لم يبيّنا محل الخلاف وقد بينه ابن التلمسانى كما تقدم قال : ( المسألة الرابعة - التكليف يتوجه عند المباشرة وقالت المعتزلة بل قبلها لنا أن القدرة حينئذ

لأن الفعل إن توقف على داعية من العبد كان الجبر لازماً لاستداده إلى الداعية بالآخرة إلى الله وجوب الفعل عندها والواجب غير مقدور وإن لم يتوقف كان له رجحان أحد الطرفين اتفاقاً غير مختار فإذا جاز التكليف فليجز مثله فى الإكراه وقد عرفت ما يرد عليه قال الفهرى هذا الإكراه يرفع أصل القدرة بخلاف الشرع والداعية لبقاء أصل القدرة معهم قيل والحق أن الإكراه وإن كان ملجئاً لا ينافى القدرة والاختيار لأن حمل الفاعل على اختيار الآهون عنده فلا ينافى الاختيار ولا التكليف ولهذا قد يكون المكروه عليه فرضاً يوجب على فعله كما فى الإكراه بالقتل فى شرب الخمر وحراماً يؤثم عليه كما فى الإكراه على قتل مسلم بغير حق ( المسألة الرابعة ) قالت الأشاعرة ( التكليف يتوجه عند المباشرة ) يعنى المأمور إنما يصير مكلفاً حال مباشرته للفعل ( وقالت المعتزلة بل ) يتوجه أى يصير مكلفاً ( قبلها ) واستدل على الأول بقوله : ( لنا أن القدرة حينئذ ) أى حين

قِيلَ التَّكْلِيفُ فِي الْحَالِ بِالْإِيقَاعِ فِي ثَانِي الْحَالِ قُلْنَا الْإِيقَاعُ إِنْ كَانَ تَفَسُّ  
الْفِعْلِ فَمَحَالٌّ فِي الْحَالِ وَإِنْ كَانَ غَيْرَهُ فَيَعُودُ الْكَلَامُ إِلَيْهِ وَيَتَسَلَّلُ

مباشرة الفعل لا قبلها فلو كلف قبلها لزم التكليف بالحال لعدم القدرة عليه حيثئذ والدليل  
على عدم تقدمها أنها كما قيل عرض بخلقه الله تعالى في العبد بفعل به الأفعال الاختيارية وهي  
علة الفعل وعند الجمهور وشرطه وبالجمله يجب كونها مقارنة للفعل بالزمان لا سابقة عليه لئلا  
يلزم وقوع الفعل بلا قدرة لامتناع بقاء الأعراض \* وإمكان تجدد الأمثال لا يجدى لأن  
الفعل إن كان بالقدرة السابقة وهي معدومة عنده لزم ما ذكرنا وإن كان بالمثل المتجدد  
المقارن فهو المدعى ثم إن قلتم أنه لا بد لها من أمثال سابقة في وقوع الفعل بها فعليكم البيان  
وأيضاً الفعل على تقدير سبق القدرة عليه وبقائها إلى وقته إن جاز وقوعه في الزمان الأول  
الذي حصل فيه التكليف والقدرة لزم جواز مقارنة الفعل للتكليف والقدرة فبطل مذهبكم  
وإن امتنع لزم التكليف بالحال (فان قيل) سلينا أن الفعل ممتنع الصدور وقت التكليف  
وما (قيل) المباشرة لكن (التكليف في الحال) ليس متعلقاً بالفعل بل (بالإيقاع)  
في ثاني الحال والإيقاع (في ثاني الحال) ممكن فلا تكليف بالحال (قلنا الإيقاع إن كان  
نفس الفعل فمحال في الحال) إذ المفروض استحالة الفعل حيثئذ فالتكليف حيثئذ بالإيقاع  
تكليف باحمال (وإن كان غيره فيعود الكلام إليه ويتسلسل) بأنه إن كان ممتنعاً في الحال لزم  
التكليف بالحال وإن كان ممكناً بطل مذهبكم فان قيل معنى التكليف بالإيقاع ليس تعلقه بنفسه في الحال  
بل إيقاع الإيقاع في ثاني الحال وعلى هذا الحال أجب عنه بأنه حيثئذ يلزم التسلسل قال الفري يمكن  
أن يقال إيقاع الإيقاع عينه فلا تسلسل أقول في حيثئذ يلزم من إمكان أحدهما في الحال إمكان الآخر  
ومن امتناعه امتناعه ويرد ما ذكر في إبطال كل من الشقين بل الأقرب أن يقال الإيقاع من  
الاعتبارات فلا تسلسل إلا باعتبار العقل هذا تقرير كلامه وفيه بحث أما أولاً فانا لا نسلم  
امتناع بقاء الأعراض وما ذكر فيه لا يتم شيء من مقدماته ولو سلم فلم لا يكفى في صحة  
التكليف سلامة الأسباب والآلات وإن لم تحصل القدرة التي بها الفعل كما ذهب إليه كثير  
من الحنفية ويقرب من هذا ما ذكر المراعى من أنه إن أريد بالقدرة القوة المؤثرة المستجمعة  
لشرائط التأثير فلا نسلم أنها شرط للتكليف وإن أريد القوة التي تصير مؤثرة عند انضمام  
الارادة فلا نسلم أنها لا توجد قبل الفعل وظاهر أنها توجد قبله وبعده قال الفري لو لم  
يشترط القوة المستجمعة للشرائط لزم التكليف بالحال لامتناع الفعل عند عدمها والجواب  
أن المستحيل إنما هو التكليف بالحال بمعنى آخر وسنحققه وأما ثانياً فلأن القائل بتقديم



يقالوا عند المباشرة واجب الصدور قلنا حال القدرة والداعية كذلك )  
 أقول قال في المحصول ذهب أصحابنا إلى أن الشخص إنما يصير مأموراً بالفعل عند مباشرته له  
 والموجود قبل ذلك ليس أمراً بل هو اعلام له بأنه في الزمان الثاني سيصير مأموراً وقالت المعتزلة  
 أنه إنما يكون مأموراً قبل وقوع الفعل وهذا الذي قاله هو مراد المصنف وهو مشكل من  
 وجوه أحدها أنه يؤدي إلى سلب التكليف فانه يقول لا أفعل حتى أكلف ولا أكلف حتى  
 أفعل . الثاني أن جعلهم السابق اعلاماً يلزم منه دخول الخلف في خبر الله تعالى على تقدير  
 أن الشخص لا يفعل لأنه إذا لم يفعل لا يكون مأموراً لكونه يصير مأموراً عند مباشرة  
 الفعل وقد فرضنا أن لا فعل فلا أمر وحيثئذ فيكون الاخبار بحصول الأمر غير مطابق .  
 الثالث أن أصحابنا نصوا على أن الأمور يجب أن يعلم كونه مأموراً قبل المباشرة فهذا العلم

التكليف والقدرة على الفعل لا يمنع جواز وقوعه زمان وقوعهما بل يجوز فيه وقوعه  
 ويقول بأنه لو فرض وقوعه في ذلك الزمان لتقدما عليه إليه أشار الأرموى في التحصيل  
 وأما ثالثاً فلاننا نختار امتناعه في الزمان الأول قوله يلزم التكليف بالحال قلنا لا نسلم وإنما  
 يلزم لو أريد التكليف في الحال طلب حصوله في الحال وهو ممنوع بل المراد تعلق الطلب  
 بحصوله في ثاني الحال فلا تكليف بالحال بذلك المعنى إذ المراد به التكليف بفعل لا يكون  
 ممكناً وقت التكليف وبعده أصلاً وإن أريد معنى غيره فلا نسلم أن التكليف بالحال  
 بذلك المعنى محال وبهذا ظهر أن لا حاجة إلى جعل التكليف متعلقاً بالإيقاع ولو جعل كذلك  
 يتم الرد أيضاً سواء جعل الإيقاع عين الفعل أو غيره على ما لا يخفى وما يقال من أن الشيء  
 إذا كان ممتنعاً في وقت لا يكون ممكناً في زمان آخر لاستحالة الانقلاب ففاسد لجواز  
 الامتناع في وقت لا انتفاء شرط أو وجود مانع وإن يجب في وقت لتام الشرائط وارتفاع  
 الموانع والانقلاب إنما يلزم لو كانت ممتنعاً بالذات مع أن ذلك بعينه يرد عليهم بحيث لم  
 يجوزوا التكليف قبل المباشرة لكن الفعل حيثئذ ممتنعاً لا انتفاء القدرة ثم قالوا يتوجه  
 التكليف وقت حدوث القدرة المقارنة لمباشرة الفعل وأما رابعاً فلا يلزم أن لا يكون  
 الكافر حال كفره مكلفاً بالايان وتارك الصلاة بالصلاة بعد دخول الوقت وأن لا يذم تارك  
 الأمور به أصلاً لامتناع الذم قبل التكليف ( قالوا ) أي القائلون بتقدم التكليف على  
 المباشرة أن الفعل ( عند المباشرة واجب الصدور ) وكل ما هو كذلك لا يكلف  
 به لكونه غير مقدور لأن المقدور ما يمكن فعله وتركه فالفعل عند المباشرة لا تكليف به  
 فالتكليف لا يتوجه إلا قبلها ( قلنا ) في الجواب لا نسلم الكبرى في جميع التكليف عندنا  
 واجب الصدور فان الفعل ( حال القدرة والداعية كذلك ) ولا يقدر ذلك في كونه

إن كان مطابقاً فهو مأمور قبلها وإن لم يكن مطابقاً فيلزم أن لا يكون عالماً بذلك \* الرابع أنه  
 لإمام الحرمين وغيره صرحوا بأن الأشعرى لم ينص على جواز تكليف ما لا يطاق وإنما  
 أخذ من قاعدتين إحداهما أن القدرة مع الفعل كما سيأتي بيانه والثانية أن التكليف قبل الفعل  
 جعلنا أن المذكور هنا عكس مذهب الأشعرى \* الخامس أن الإمام في المحصول لما قرر  
 جواز التكليف بما لا يطاق استدلل عليه بوجوه منها أن التكليف قبل الفعل بدليل  
 تكليف الكافر بالإيمان والقدرة غير موجودة قبل الفعل وذلك تكليف بما لا يطاق وذكر  
 نحوه في المنتخب وهو مناقض لما ذكره هنا قال القرافي وهذه المسألة أغمض مسألة في أصول  
 الفقه قال إمام الحرمين في البرهان والذهاب إلى أن التكليف عند الفعل مذهب لا يرتضيه  
 لنفسه عاقل وقد سلك الآمدى ومن تبعه طريقاً آخر فقال اتفق الناس على جواز التكليف  
 بالفعل قبل حدوثه سوى شذوذ من أصحابنا وعلى امتناعه بعد صدور الفعل واختلفوا في جواز  
 تعلقه به في أول زمان حدوثه فأثبت أصحابنا ونفاه المعتزلة ( قوله لنا أن القدرة حينئذ ) أى  
 حين الفعل ولا توجد قبله فلو كان مكلفاً قبل الفعل لكان مكلفاً بما لا قدرة له عليه وهو  
 محال والدليل على أن القدرة لا تكون إلا مع الفعل من وجهين أحدهما أن القدرة صفة  
 متعلقة بالمقدور كالضرب المتعلق بالمضروب ووجود المتعلق بدون المتعلق محال هكذا قرره  
 الإمام في المحصول والمنتخب في أثناء الاستدلال على التكليف بما لا يطاق \* الثاني ما قاله  
 إمام الحرمين في البرهان والشامل أن قدرة العبد عرض والعرض لا يبقى زمنين فلو تقدمت  
 القدرة لعدمت عند حدوث المندور فلا يكون المندور متعلقاً بالقدرة وذلك مستحيل (واعلم)  
 أن الاحتجاج على المعتزلة بأن القدرة مع الفعل غير مستقيم فأنهم يقولون بأنها قبله كما نقله  
 عنهم إمام الحرمين في الشامل وإمام نجر الدين في معالم أصول الدين ولهذا لم يستدل به الإمام  
 ولا أتباعه وأما الدليلان المذكوران على ذلك فإن الأول منهما ينفق بقدرة الله تعالى فأنها

مكلفاً به قوله لكونه غير مقدور قلنا لا نسلم ذلك كيف ووجوب الصدور مستنداً إلى القدرة  
 والداهية قوله لأن المقدور الخ قلنا نعم لكن بالنسبة إلى مجرد القدرة وقد يجب بالنظر  
 إلى الداعية والارادة الجازمة وبهذا وبما ذكرنا في النقض الثالث علم ضعف ما قال الفري  
 من أن المسئلة مشكلة الزوم كون الواجب مكلفاً به عند الأشاعرة وكون الممتنع لذاته كذلك على  
 مذهب المعتزلة وكلاهما تكليف بالمحال أقول والحق في هذه المسئلة أن التكليف قبل المباشرة  
 ولا يلزم المخذورات الثلاثة التي ذكرناها في الوجه الرابع وقد ذكر المحقق أن لا خلاف في ثبوت  
 التكليف بالفعل قبل حدوثه وينقطع بعد الفعل وإنما الخلاف في أنه هل هو باق حال  
 حدوثه لا ينقطع أم لا قال الشيخ أبو الحسن أنه باق ومنه إمام الحرمين والمعتزلة واستدل

حاجته في الأزل بدون المقدور وإلا لزم قدم العالم فالصواب أن يقال القدرة صفة لها صلاحية  
 لايجاد قال إمام الحرمين ومن أضعف من نفسه علم أن معنى القدرة هو التمكن من الفعل  
 وهذا إنما يقال قبل الفعل وأما الثاني فيقال عليه لا نسلم أن العرض لا يبقى زمنين سلبنا لكن  
 الذي نقول به لا نقول بزياله لا إلى بدل بل يخلفه أمثاله ( قوله قبل التكليف في الحال ) أى  
 أجابت المعتزلة عن هذا بأن التكليف الذى أئبته قبل المباشرة ليس هو التكليف بنفس  
 الفعل حتى يلزم أن يكون تكليفاً بما لا قدرة للكلف عليه بل التكليف في الحال أى قبل المباشرة  
 إنما هو بايقاع الفعل في ثانی الحال أى حال المباشرة وأجاب المصنف بأن إيقاع المكلف به  
 إن كان هو نفس الفعل فالتكليف به محال في الحال أى قبل الفعل لأنه يلزم من امتناع  
 التكليف بالفعل قبل التلبس به امتناع التكليف بالإيقاع لأن الفرض أنه هو وإن كان الإيقاع  
 قبل الفعل فيعود الكلام إلى هذا الإيقاع فنقول هذا الإيقاع المكلف به هل وقع التكليف  
 به في حال وقوعه أو قبله فإن كان في حال وقوعه فيلزم أن يكون التكليف حال المباشرة  
 وهو المدعى وإن كان قبله فيلزم أن يكون مكلفاً بما لا قدرة له عليه لأننا بينا أن القدرة مع  
 الفعل فإن قالوا التكليف إنما هو بايقاع هذا الإيقاع ينتقل الكلام إليه ويؤدي إلى التسلسل  
 أو يفتقر إلى إيقاع يكون التكليف به حالة مباشرته وهو المدعى والذي قاله ضعيف فإن قول  
 الخصم إنه مكلف في الحال بالإيقاع في ثانی الحال لا شك أن المعناه أن التكليف في الحال  
 والمكلف به هو الإيقاع في ثانی الحال وهو زمان القدرة فكيف يصح الاعتراض بما قاله  
 وكأنه توهم أن المراد أن الإيقاع مكلف به في الحال وليس كذلك ويوضح هذا مسئله ذكرها  
 في المحصول عقب هذه المسئلة فقال إذا قال السيد لعبد صم غداً فالأمر متحقق في الحال  
 بشرط بقاء الأمور قادراً على الفعل قال فأما إذا علم الله سبحانه وتعالى أن زيدا سيموت  
 غداً فهل يصح أن يقال إن الله تعالى أمره بالصوم غداً بشرط حياته فيه خلاف قطع القاضي  
 أبو بكر والغزالي بموازاة لفائدة الامتحان وتبعه جمهور المعتزلة فقد وضع بهذه المسئلة أنه  
 يصح أن يؤمر الآن بالفعل في ثانی الحال ( قوله قالوا عند المباشرة واجب الصدور ) أى

على الثاني بأن الشيخ إن أراد أن تعاقبه لنفسه فلا يقطع حتى لكنه لا يقطع بعد حدوثه أيضاً  
 لأن حقيقة التكليف أنه تكليف بالفعل وطلب له سواء اعتبر حال حدوث الفعل أو قبله  
 أو بعده فلا يصح قوله أنه يقطع بمد الفعل وإن أراد أن تنجز التكليف باق أى يكون  
 الإتيان به مطلوباً من المكلف فهو باطل لأنه تكليف بايجاد الوجود ولأنه لو صح ذلك  
 لصح بعد حدوث الفعل إذ لا مانع هنا إلا هذا وقد فرض غير مانع ولأنه ينتفى فائدة  
 التكليف وهو الابتلاء إذ هو إنما يكون فيما يراد من طرفي الفعل والترك وأما عند تحقيق

احتججت المعتزلة علينا بأن الفعل عند المباشرة واجب الوقوع فلا يكون مأموراً به لعدم القدرة عليه لأن القادر هو الذى إن شاء فعل وإن شاء ترك ولأنه لو كان له قدرة على تحصيله لكانت محصلة للحاصل وأجاب المصنف بقوله قلنا حال القدرة والداعية كذلك وتقريره متوقف على تفسير القدرة والداعية فأما القدرة فالمراد بها هنا هو التمكن من الفعل كما تقدم نقله عن البرهان وأما الداعية فنقول إذا علم الإنسان أو ظن أو اعتقد أن له فى الفعل أو الترك مصلحة راجحة حصل فى قلبه ميل جازم إلية فهذا العلم أو الظن أو الاعتقاد هو المسمى بالداعية مجازاً من قولهم دعاه أى طلبه وكان عليه بالمصلحة طلب منه الفعل وقد يسمى الداعى بالفرض والمجموع من القدرة والداعية يسمى بالعلة التامة فإذا وجدت يجب وقوع الفعل وقيل لا يجب لكن يصير الفعل أولى وإذا عدمت الداعية امتنع وقوعه على المختار الذى جزم به الإمام ونقل الأصهبانى شارح المحصول فى الأوامر أن أكثر المتكلمين على أن الفعل لا يتوقف عليها إذا علمت ذلك فتقرير ما قاله المصنف من وجهين أحدهما ما قاله فى المحصول أن القدرة مع الداعى مؤثرة فى وجود الفعل ولا امتناع فى كون المؤثر مقارناً للأثر فتكون القدرة مقارنة للفعل مع كونه واجب الوقوع فانتفى قولكم أن ما كان واجب الصدور لا يكون مقدور الثانى وهو الأقرب إلى كلام المصنف وأشار إلية صاحب الحاصل أن الفعل يترتب وجوده على وجود القدرة مع الداعية فيكون مأموراً حال القدرة والداعية عند المعتزلة لكونه من جملة الأزمان التى قبل الفعل مع أن الفعل واجب الوقوع فى تلك الحالة فينتفى ما قلتموه (واعلم) أن العلة هل هى متقدمة على المعلول أو مقارنة له فيه قولان مشهوران فإن التزم الخصم القول الأول لجوابه الثانى؟ وإن التزم الثانى لجوابه الأول فتلخص أنه لا بد منهما ولك أن تقول إذا كان الفعل قبل المباشرة غير مقدور عليه وعند المباشرة واجب الوقوع فيلزم التكليف بالممتنع أو الواجب وهو محال قال (الفصل الثالث فى المحكوم به وفيه مسائل الأولى -

الفعل فلا والجواب أن المحال إيجاد الموجود بوجود سابق لا بوجود حاصل بهذا الإيجاد وإن بقاء تجبيز التكليف بهذا الفعل بعد حدوثه تكليف بتحصيل الحاصل قبله ولا نسلم أن الابتلاء فائدة بقاء التكليف بل ابتداءه والظاهر أنه لا امتناع فى بقاء التكليف حال حدوث الفعل لأنه وإن وجب صدوره لكنه بقى مقدوراً كما بينا فيصح التكليف به إلا ما مانع سوى عدم القدرة لا يقال لزوم التكليف بإيجاد الموجود وانتفاء الابتلاء مانع من التكليف لأننا نقول المانع ليس غير عدم القدرة لأن امتناعه لكونه تكليفاً بما ليس بمقدور وإذا ثبت كونه مقدوراً ارتفع المانع وأما الثانى فقد بينا أنه لا يصح مانعاً (الفصل الثالث فى المحكوم به) وهو المأمور به من أفعال المكلفين (وفيه مسائل) المسألة (الأولى) ذهب

التكليف بالمحال جائز لأن حكمه لا يستدعي غرضاً قيل : لا يتصور وجوده فلا يطلب قلنا : إن لم يتصور امتنع الحكم باستحالته

حجة الإسلام والماتريدي والمعتزلي إلا أن الإمكان شرط التكليف فلا يجوز التكليف بالمحال ونقل عن الشيخ عدم اشتراطه وحينئذ ( التكليف بالمحال جائز ) قال الجاربردي ويكون اعلام أن الله سيعذب فلاناً أقول الأول أن يقال المراد اعلام بأنه استحق أن يعذبه واستدل على ذلك بقوله : ( لأن حكمه لا يستدعي غرضاً ) وتقريره أن التكليف بالمتنع لو امتنع لكان لكونه عبثاً أي عالياً عن الغرض وامتناعه مبني على كون أفعاله معللة بالأغراض وقد أبطلناه أو لكونه بما يقبحه العقل ومبناه على الحسن والقبح العقليين وقد تسكنا على ذلك فان ( قيل ) المحال ( لا يتصور وجوده ) وكل ما هو كذلك لا يكلف به فالمحال لا يكلف به ( فلا يطلب ) أما الكبرى فلأن علم المكلف بالمكلف به شرط التكليف وأما الصغرى فلأن كل متصور متميز وكل متميز ثابت فكل متصور ثابت وينعكس بعكس التقيض إلى قولنا ما لا يكون ثابتاً لا يكون متصوراً والمحال غير ثابت يجعلها صغرى لتلك المقدمة فينتج المطلوب أما صغرى الدليل فلأن ما لم يتميز في نفسه عن غيره مستحيل تصوره لأنه حينئذ لا يمكن إليه الإشارة العقلية وأما كبراه فلأن كل متميز في نفسه عن غيره له خصوصية لأجلها امتياز عن غيره وما هو كذلك لا يكون نفياً صرفاً فيكون ثابتاً فالجواب أنه إن أريد أن كل متصور متميز في الخارج فلا نسلم ذلك فان التمييز الذهني كاف في التصور وإن أريد التميز في العقل فسلم ولا يلزم لإثباته فيه فالعكس حينئذ ما لا يكون ثابتاً في العقل ليس بمتصور ومعنى الصغرى أن المحال غير ثابت في الخارج فلا يتكرر الاوسط فلا تلزم النتيجة وأجاب المصنف بقوله : ( قلنا إن لم يتصور امتنع الحكم باستحالته ) لاستدعاء الحكم على الشيء تصوره قال الشارحان هذا سند منع الصغرى أي لا نسلم أنه غير متصور بل هو متصور وإلا لزم كذا أقول لظاهر أنه استدلال على انتفاء الصغرى قبل إقامة الخصم الدليل عليها وهو غصب إلا أن يقدر إذ صكر الدليل قبل هذا فيكون في معرض المعارضة أو نقضاً إجمالياً لوجود الدليل مع تخلف المدلول عنه في مادة الحكم بالاستحالة قال الخنجي وفيه نظر لأن مراد الخصم ليس الوجود الذهني بل المراد أن صدور المحال في الخارج محال بل الجواب منع الكبرى وهي أن ما هو كذلك لا يكلف به إذ النزاع إنما وقع فيه أقول لاختفاء في أن كلامهم صريح في نفي تصور المحال \* عامة ما في ذلك أنهم قيدوه بوجوده فلا يليق أن يراد به نفي وجوده الخارجى من غير ملاحظة إلى التصور أصلاً بل الحق ما أشار إليه المحقق أن ليس المراد انتفاء تصور المستحيل مطلقاً بل

غير واقع بالمتنع لذاته كإعدام القديم وقلب الحقائق للإستقراء  
ولقوله تعالى : ' لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلاًّاً وَسُعْها ،

انتفاء تصوره مثبتاً وهو أخص يشير إليه تقييدهم التصور بالوجود وعلى هذا لا يستقيم جواب  
المصنف أيضاً لعدم استلزام إثبات الأعم لإثبات الأخص فلا ينافي نفيه فان قلت استدلالهم  
في بيان الصغرى بأن كل متصور متميز الخ وفي بيان الكبرى بأن علم المكلف بما كلف به شرط  
يأتى ما ذكرتم قلنا هذا شيء يذكر من طرقهم على طبق اعتقاد المصنف أنهم أرادوا انتفاء  
مطلق التصور والافهم استدلووا على الصغرى بأنه لو تصور مثبتاً لزم تصور الأمر على خلاف  
ماهية أو ماهية المتنع تنافي ثبوته وإلا لم يكن ممتنعاً لذاته فإما هو ثابت غير ماهيته وحاصله  
أن تصور ذات المتنع مع عدم ما يلزم ذاته لذاته وهو عدم الثبوت أى مع تصور انتفاء  
عدم ثبوته وهو تصوره مثبتاً يقتضى أن يكون ذاته غير ذاته ويلزم قبل الحقائق وعلى الكبرى  
بأن المكلف به يجب أن يكون متصوراً الثبوت والحصول إذ التكليف بأمر هو الطلب وهو  
استدعاء الحصول فما ليس بمتصور الحصول لا يكلف به وعلى هذا لا يرد ما قال الخنيجي في  
منع الكبرى وسقط ما قال الجاربردى لا نسلم أن ما هو غير متصور الحصول لا يكلف به نعم  
يرد على ما ذكرنا لإثبات الصغرى أن المحققين صرحوا في الفرق بين الذاتي واللازم الخارج بأن  
توهم رفع الأول يستلزم أن لا يكون الماهية تلك الماهية دون الثاني وعدم الثبوت من اللوازم  
الخارجة للماهيات المتمتعة واعلم أنه لم يثبت تصريح الشيخ بجواز التكليف بالمحال بل نسبوا  
ذلك إليه لأنه قال تكون القدرة مع الفعل وبأن الأفعال كلها واقعة بقدرة الله تعالى بناء على  
اقتضاء الأول كون العبد حال التكليف وهو قبل الفعل غير مستطيع والثاني كون الخطاب تكليفاً  
يما لا تأثر لقدرة العبد فيه ولا يخفى أن شيئاً منها لا يقتضى انتساب هذا القول إليه لأن المراد بالمحال  
في المتنازع فيه أما المحال بالنظر إلى نفس مفهومه كالجمع بين الضدين أو ما يمكن في نفسه لكن يمتنع  
حصوله للعبد عادة وإن صمم العزم كعمل الجبل مثلاً ولا شيء مما ذكرنا يقتضى استحالة الفعل  
بشيء من التفسيرين وأيضاً يلزم أن يكون جميع التكليفات تكليفاً بالمحال عند الشيخ وهو باطل وأما  
الوقوف فلا اتفاق على أن التكليف ( غير واقع بالمتنع لذاته كإعدام القديم وقلب الحقائق )  
كجمل الممكن بالذات ممتنعاً بالذات وبالعكس ( للاستقراء ) فإنا ما وجدنا بعد الاستقراء  
تكليفاً بالمتنع لذاته قال الفري الاستقراء التام غير معلوم والناقص لا يفيد قال الجاربردى  
وهو غلبة الظن أقول ولا خفاء في أن هذا إنما يتم لو كانت تلك المسئلة ظنية وادعى البعض  
فيها الإجماع وحينئذ لا دخل للاستقراء اللهم إذا جعل الإستقراء سند الإجماع ( ولقوله  
تعالى لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ) يعنى أن المتنع لذاته غير وسع المكلف وكل

قيل: أمر أبا لهب بالإيمان بما أنزل ومنه أنه لا يؤمن فهو جمع بين التقيضين قلنا: لا نسلم أنه أمر به بعد ما أنزل أنه لا يؤمن (أقول المستحيل على أقسام أحدها أن يكون لذاته ويعبر عنه أيضاً بالمستحيل عقلاً وذلك كالجمع بين الضدين والتقيضين والحصول في حيزين في وقت واحد والثاني أن يكون للمادة كالطيران وخلق الأجسام وحمل الجبل العظيم والثالث أن يكون لطريان مانع كتكليف المقيد الدهو والزمن المشى والرابع أن يكون لا تنفاه القدرة عليه حالة التكليف مع أنه مقدور عليه حالة الامتنال

ما هو كذلك لا يكلف به الآية وقد يستدل بها على عدم الجواز بأنه لو جاز لما لزم من فرض وقوعه كذب أخبار الله تعالى وقد عرفت الجواب ثم الظاهر أنه لا حاجة لتقييد الممتنع بقوله لذاته إذ التكليف بمثل حمل الجبل والطيران غير واقع أيضاً للاستقراء والآية وكأنه اعتقد أن التكليف بالمحال يشمل مثل التكليف بما علم الله تعالى خلافه أو أخبر بخلافه فقيده بقوله لذاته ليخرج أمثال ذلك عن الحكم بعدم الوقوع (قيل أمر) الله (أبا لهب بالإيمان) يجوز أن يكون اعتراضاً على الاستقراء ويجوز أن يكون دليلاً مستأنفاً على وقوع التكليف بالمحال وتقريره أن أبا لهب مأثور بالجمع بين التقيضين وهو تكليف بالمحال والحجة عليه أنه مأثور بالإيمان (بما أنزل) على الرسول عليه السلام فوجب عليه أن يصدقه في جميع ذلك (ومنه) تأى عما أنزل عليه (أنه) أى أبا لهب (لا يؤمن) فوجب أن يصدقه في ذلك والتصديق به إنما يتم لو لم يؤمن فوجب عليه أن يؤمن وأن لا يؤمن (فهو جمع بين التقيضين) وثبت الجواز أيضاً للزوم الأعم الأخص واستدل المحقق على أن هذا تكليف بالمحال بأمر تصديقه في أن لا يصدقه محال لاستلزامه أن لا يصدقه وما يكون وجوده مستلزماً لعدمه فهو محال وبين الفاضل وجه الاستلزام بأنه إذا صدقه في هذا الاخبار امتثالاً للأمر بالتصديق فقد علم قطعاً أنه صدقه وجزم بذلك وهذا حكم بخلاف ما أخبر به النبي عليه السلام من أنه لا يصدقه في شيء أصلاً بل أخبره أنه لا يؤمن وهو معنى تكذيبه وعدم تصديقه أقول يقال عليه لا نسلم أنه عليه السلام أخبر أنه لا يصدقه في شيء أصلاً بل أخبر أنه لا يؤمن أى لا يصدق بجميع ما جاء به من الله وصدق هذا لا يتأني تقدم تصديقه ببعضه فيثبت لا يلزم من تصديقه بالاخبار بأنه لا يصدقه في الجميع تكذيب النبي في هذا الاخبار الذي صدقه فيه اللهم إلا أن يقال أنه ثبت الاخبار بأنه يزعم أنه لا وثوق على شيء من إخباراته التي يدعى عزولها بل هو اقراء على الله (قلنا لا نسلم) أى أبا لهب وجب عليه التصديق بأنه لا يؤمن وإنما يكون كذلك أف لو أمر بالإيمان بعد ما أنزل أنه لا يؤمن ولا نسلم (أنه أمر به بعد ما أنزل أنه لا يؤمن) بل سبق الأمر بالإيمان على الاخبار بأنه لا يؤمن فلم يجب عليه

كالتكاليف كلها لأنها غير مقدورة قبل الفعل على رأى الأشعرى إذ القدرة عنده لا تكون إلا مع الفعل كما قدمناه في المسئلة السابقة والخامس أن يكون لتعلق العلم به كالايمان منه الكافر الذى علم الله تعالى أنه لا يؤمن فان الايمان منه مستحيل إذ لو آمن لا نقاب علم الله تعالى جهلا وهذا التقسيم اعتمده فان بعضهم قد زاد فيه ما ليس منه وغاير بين أشياء هي متحدة في المعنى إذا تقرر ذلك فالقسم الخامس جائز واقع اتفاقاً إذ لو لم يكونوا أمورين بذلك لما عصموا باستمرارهم على الكفر ونقل الآمدى عن بعض الثنوبه أنه منع جوازه والرابع أيضاً واقع عند الأشعرى بمقتضى الاصل الذى أصله وأما الثلاثة الاوائل فهي محل النزاع ومن صرح بذلك مع وضوحه القرانى في شرح المحصول والتفصيل وحاصل ما فيها من الخلاف ثلاثة مذاهب أحدها عند المصنف أنه يجوز مطلقاً وهو اختيار الامام وأتباعه والثاني المنع مطلقاً ونقله في المحصول عن المعتزلة واختاره ابن الحاجب ونص عليه الشافعى كما نقله الاصفهاني في شرح المحصول عن صاحب التلخيص والثالث إن كان ممتعاً لذاته فلا يجوز وإلا فيجوز واختاره الآمدى وإذا قلنا بالجواز ففي وقوعه مذاهب أحدها المنع مطلقاً سواء كان ممتعاً لذاته أم لا والثاني الوقوع فيهما واختاره في المحصول والثالث التفصيل وهو اختيار المصنف كما سيأتى وقد تردد النقل عن الشيخ أبى الحسن الأشعرى قال فى البرهان وهذا سوء معرفة بمذهبه فان التكاليف كلها عنده تكليف بما لا يطاق لأمريين أحدهما أن الفعل مخلوق لله تعالى فتكليفه به تكليف بفعل غيره الثاني أنه لا قدرة عنده لإحالة الامتناع والتكليف سابق وهذا التخيير لا يستلزم وقوع الممتنع لذاته فافهمه وهذا كله فى التكليف بالمحال أما التكليف بالمحال بإسقاط الباء ففي جوازه قولان للأشعرى وقد تقدم الفرق فى تكليف الغافل ثم استدلل المصنف على الجواز بقوله لأن حكمه لا يستدعى غرضاً أى إنما يستحيل الأمر بما لا يقدر المكلف عليه إذا كان غرض حصول المأمور به وحكمه تعالى لا يستدعى غرضاً البتة لاستغنائه وورود الامر بهذا ليس للطالب كما نقله إمام الحرمين فى الشامل عن

---

التصديق بأنه لا يؤمن هذا تقرير قوله وهو أولى مما قال المراغى أنا لا نسلم أنه كان قبل مكلفاً بجميع ما أنزل بل بما يتعلق بالتوحيد وحقيقة الرسالة وحيثئذ لا يلزم ما ذكر إذ الايمان التصديق بكل ما جاء به قيل فيه بحث لأنه حيثئذ إما أن يكون الامر باقياً بعد نزول ذلك الخبر أولاً والثاني منتف لا استلزامه عدم وجوب الايمان ببعض إخباراته والمقدر أن الايمان بجميع ما أنزل عليه واجب فتعين الأول ولزم المحال كذا نقل عن الحنبلية ورده الفهرى بأنه يجوز أن يكون نزول الاخبار بأنه لا يؤمن ناسخاً فى حقه التكليف الأول قال الجاربردى هو باطل لا استلزامه أن لا يستحق العقاب بترك التصديق ببعض إخباراته وهو باطل أقول على تقدير



أصحابنا بل إن كان متمتعاً لذاته فالأمر به للإعلام بأنه معاقب لاحالة لأن له تعالى أن يعذب من يشاء وإن كان متمتعاً لغيره فالأمر به لفائدة الأخذ في المقدمات وهذا الدليل لا يتوجه على المعتزلة لأنهم يمنعون هذه القاعدة (قوله قيل لا يتصور وجوده فلا يطلب) يمكن تقريره على وجهين أحدهما أن المحال لا يمكن وجوده في الخارج من المكلف وإذا كان كذلك فلا يطلب لأن طلبه عبث وجواب هذا بمنع المقدمة الثانية فإنها محل النزاع \* التقرير الثاني أن المحال لا يتصور العقل وجوده وكل ما لا يتصور العقل وجوده لا يطلب ينتج أن المحال لا يطلب أما بيان الصغرى فلا إن كل ما يتصوره العقل فهو معلوم لأن التصور قسم من أقسام العلم وكل معلوم فهو متميز بالضرورة وكل متميز فهو ثابت لأن التميز صفة وجودية والصفة الوجودية لا بد لها من موصوف موجود وإلا لزم قيام الموجود بالمعدوم وهو محال فلو كان المحال متصوراً لكان ثابتاً لكنه غير ثابت فلا يكون متصوراً وأما بيان الكبرى فلا إن ما لا يتصور العقل وجوده فهو مجهول وطلب الشيء مع الجهل به محال وهذا التقرير قد صرح به الإمام والآمدى وأتباعهما وهو مراد المصنف وجوابه منع المقدمة الأولى لأنه لو كان غير متصور لامتنع الحكم عليه بعين ما قالوه ولكنهم حكوا عليه بالاستحالة وقوله غير واقع هو خبر ثمان للتكليف بالمحال جائز غير واقع بالمتنع لذاته وحاصله أن المصنف اختار التفصيل بين المتمتع بالذات وبين غيره وقد تقدم التنبيه على ذلك وأنه على خلاف رأى الإمام ثم ذكر للمتنع بالذات مثالين أحدهما اعدام القديم أى الذى لا أول لوجوده وهو البارى سبحانه وتعالى فإنه قد تقرر فى علم الكلام أن كل قديم وجودى يمتنع عليه العدم واحقرزوا بالوجودى عن الأزل فإنه قديم ولا يمتنع عدمه لأن مفهومه عدى وهو سلب الابتداء \* الثانى قلب الحقائق ومقتضى هذه العبارة أن قلب الحيوان جماداً والحجر ذهباً ونحوهما يمتنع لذاته وليس كذلك بل امتناعه لعجز الفاعل كما قيل فى خلق الأجسام لانا لو قدرنا وقوعه لما كان يلزم منه محال وقد صرح به مع وضوحه ابن الحاجب فى أوائل مختصره فينبغى حل ذلك على القلب مع بقاء حقيقة الأول وحيثئذ فيكون جمعاً بين النقيضين وهو متمتع لذاته وتقدير أولاً يؤول كلامه فلسفياً منه أنه منع وقوع ما وقع

الإنساخ وجوب التصديق بالجميع لا نسلم البطلان اللهم إلا إذا ادعى الإجماع فيه وأثبت ثم ذكر الجار بردى ما حاصله أنه مكلف بالايان بجميع ما جاء به وهو من حيث هو ممكن وإن امتنع بالغير وهو علم الله تعالى أو إخباره وهو لا يمتنع جواز التكليف أقول هذا إنما يستقيم لو كان السؤال أنه تكليف بالايان بجميع ما جاء به حال وجوب عدم الايمان بأخباره تعالى أو علمه وهو تكليف بالمحال وليس كذلك بل السؤال كما عرفت أنه تكليف بالايان وبعدمه بناء على أن التصديق

فيه الخلاف ثم استدل المصنف على عدم الوقوع بأمرين أحدهما الاستقراء وعبر عنه المتكلمون بالسير والتقسيم \* والاستقراء هو الاستدلال بثبوت الحكم في الجزئيات على ثبوته للقاعدة البكلية وهو مأخوذ من قولهم قرأت الشيء قرأناً أى جمعته وضمنته بعضه إلى بعض حكاه الجوهري وغيره والسين فيه للطلب فلما كان المجتهد طالباً للأفراد جامعاً لها لينظر هل هي متوافقة أم لا عبر عن ذلك بالاستقراء وحاصل الدليل أنا تتبعنا التكليف فلم نجد فيها ما هو ممتنع بالذات \* الثاني قوله تعالى لا يكلف الله نفساً إلا وسعها، وجه الدلالة أن الآية لم تنفد الجواز وإنما نفت الوقوع عما ليس في الوسع (قوله قيل أمر بالهـ) يعنى أن التكليف بالمستحيل لذاته قد وقع وذلك لأن أبا هـ قد أمر بالايان بكل ما أنزل الله تعالى يعنى بالتصديق به ومنه أى وما أنزل الله تعالى أنه لا يؤمن فقد صار أبوهـ مطالباً بأن يصدقه في أنه لا يؤمن وإنما يحصل التصديق بذلك إذا لم يؤمن فصار مكلفاً بأنه يؤمن وبأنه لا يؤمن وهو جمع بين التقيضين وهذا يحتمل أن يكون دليلاً للقائلين بالوقوع ويحتمل أن يكون نقضاً منهم للدليل السابق وهو الاستقراء وأجاب المصنف بأن ذلك إنما يلزم إذا كان الأمر بالايان بكل ما أنزل الله تعالى واردة بعد أنزال الله تعالى أنه لا يؤمن لأنه إذا كان كذلك كان مأموراً بالايان به في الماضي ومن جملة أنه لا يؤمن فيلزم المحال ونحن لانسلم ذلك بل يجوز أن يكون قد كلفه أولاً بالايان بكل ما أنزل ثم بعد ذلك أنزل أنه لا يؤمن وعلى هذا التقدير فلا يلزم المحال لأن اخباره بأنه لا يؤمن ليس هو من الأشياء التي كلف بتصديقها لكونه متأخراً عن الدليل الدال على الوجوب وهذا الجواب باطل بل هو مأموـر بتصديق ما نزل وما سينزل إجماعاً والصواب ما قاله إمام الحرمين وارتضاه ابن الحاجب وغيره أن هذا من باب التكليف بالمستحيل وغيره وذلك لأن الله تعالى لما أخبر عنه بأنه لا يؤمن استحال إيمانه لأن خبر الله تعالى صدق قطعاً فلو

بأنه لا يؤمن لا يتم إلا بعدمه فهو مقدمة الواجب فيجب فيلزم التكليف بالايان وعدمه فلا بد من زيادة لإصلاح في الجواب وهو ما أشار إليه المحقق وأوضحه الفاضل بأن أبا هـ وأمثاله لم يكلفوا إلا بتصديق النبي عليه السلام فيما جاء به وهو ممكن في نفسه وإن علم الله عدم وقوعه وأخبر بذلك ولم يلزم عليهم التكليف بأن يصدقوه في عدم التصديق على التعيين ليلزم المحال لأنه تعالى لم يخاطبهم ولم يخبرهم بأنهم لا يؤمنون ل إنما أخبر النبي عليه السلام بذلك كما أخبر نوحاً عليه السلام بأنه لا يؤمن من قومه إلا من قد آمن نعم لو سمعوا ذلك الخبر وصدقوا به أى بأنهم لا يؤمنون وعلوا أن الفعل يمتنع منهم ألبتة سقط عنهم التكليف بالتصديق بالاتفاق لاتنفاء فائدة التكليف حينئذ وهو الابتلاء

آمن لوقع الحلف في خبره تعالى وهو محال فإذا أمر بالإيمان والحالة هذه فقد أمر بما هو ممكن في نفسه وإن كان مستحيلاً لغيره كما قلنا فيمن علم الله تعالى أنه لا يؤمن وأما استدلالهم بكونه قد صار مكلفاً بأن يؤمن وبأن لا يؤمن وهو جمع بين النقيضين لجوابه من وجهين أحدهما أن هذا التغيير قد وقع في المحصول وضوابه أن يقول بأن يؤمن بأن لا يؤمن بحذف الواو كما في المنتخب فانه مدلول الامر بالإيمان بأنه لا يؤمن وقد صرح به في الحاصل فقال فيكون مكلفاً بتصديق الله تعالى في أن لا يصدق له وإذا كان كذلك فلا منافاة بينها البتة وذلك لأن التكليف بالإيمان بأن لا يؤمن تكليف بتصديق هذا الخبر الوارد من الله تعالى وهو كونه لا يؤمن والتكليف بتصديق الخبر ليس تكليفاً بأن يجعل الخبر صدقاً حتى يكون مأموراً باستمراره على الكفر بل هو محرم عليه فكيف يسوغ أن يقال إنه مأمور بأن لا يؤمن أليس قد قال الله تعالى إن الله لا يأمر بالفحشاء وإنما كلف بأن يصدق هذا الخبر وهو ممكن كما قلناه أما تصديره صدقاً فلا . الثاني ما ذكره صاحب التحصيل وهو حسن أيضاً أن الجمع بين النقيضين إنما يلزم أن لو كان مكلفاً بالتصديق بجميع ما جاء به على التفصيل ونحن لا نسلمه بل هو مأمور بالتصديق الاجمالي أى بأن يعتقد أن كل خبره صدق وعلى هذا فكيف يحىء التكليف بالمحال وما هنا أمران أحدهما أن الامام لما قرر هذا الدليل في المحصول والمنتخب قال انه مكلف بالجمع بين الضدين وصاحب الحاصل جعلهما نقيضين فتابعه المصنف والسبب في هذا أن صاحب الحاصل نظر إلى الإيمان وعدمه وهما نقيضان وأما الامام فانه نظر إلى أن العدم غير مقدور عليه كما سيأتى فلا يكون مكلفاً به بل المكلف به هو كف النفس عن الإيمان والكف فعل وجودى فلا يكون نقيضاً للإيمان بل ضداً له وهذا أدق نظراً وأصوب . الثاني: أن قول الامام وأتباعه أن الله تعالى أنزل في حق أى لرب أنه لا يؤمن فيه نظر لأن قوله تعالى «ثبت يدا أى لرب» لا يدل عليه الا الخمران وإن كان موجوداً حال تلبسه بالكفر فقد يزول وأما قوله تعالى «يصلى ناراً» فكذلك لاحتمال أن يكون صليبه بسبب كبيرة أتاها بعد الاسلام وقد ذكر في المحصول في هذه المسألة آية أخرى وهى قوله تعالى «إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم» الآية وهى لا تدل أيضاً على إدخال أى لرب فيها قال

لكن لم يسمعوا هذا الخبر وعلى تقدير سماعهم لم يصدقوه ولم يحصل لهم العلم بضمونه وإلا لزم كذب الاخبار بأنهم لا يؤمنون فحقق هنا الكلام فانه مزلة أقدام الامام حتى العلامة فان الفاضل قد طعنه بقوله والعلامة تحير في هذا المقام ولم يحم حول المرام هذا

(المسألة الثانية - الكافر مكلف بالفروع خلافاً للمعتزلة وفرق قوم  
بين الأمر والنهي لنا أن الآيات الآمرة بالعبادة تتناولهم والكفر  
غير مانع لإمكان إزالته وأيضاً الآيات

وإن في قوله وإلا لزم كذب الخ نظراً يعرف بما مر (المسألة الثانية) في أن الكفار هل  
هم مخاطبون بفروع الشرائع كما أمروا بأصولها أم لا هذا هو الترجمة المشهورة فهذه المسألة  
خطتها بعضهم بناء على أن الصلاة وأمثالها من فروع الشرائع لا تصح من الكافر بل نهى  
عنها فكيف يؤمر بها والترجمة الصحيحة أن الكفار هل مخاطبون بالتوصل إلى فروع الإيمان  
أم لا وقيل ترجمته أن حصول الشرط الشرعي لصحة الشيء كالإيمان لصحة العبادات  
والطهارة لصحة الصلاة هل يشترط في التكليف بوجود أدائه أم لا ثم صوروا المسألة في  
حربي وهو تكليف الكافر بالفروع تسهلاً ثم المشهور أنهم اتفقوا على أن الكفار يخاطبون  
بالإيمان والعقوبات والمعاملات والعبادات في حق المؤاخذة في الآخرة بترك الاعتقاد لأن  
موجب الأمر اعتقاد الزوم والأداء والخلاف إنما هو في الخطأ بوجوب الأداء في الدنيا  
قال الشافعي والعراقيون من الحنفية (الكافر مكلف بالفروع) أي مأمور بأداء الواجبات  
فعلاً وكفاً (خلافاً للمعتزلة) وفي بعض النسخ «والحنفية» أي لبعضهم ككفاً مشايخ  
علماء ما وراء النهر ومتأخريهم وعمل النزاع وجوب أداء ما يحتمل السقوط منها في حق  
المؤاخذة في الآخرة على ترك العمل بعد الاتفاق على ترك المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب  
(وفرق قوم بين الأمر والنهي) أي قالوا هو مكلف في المنهيات كالزنا والقتل لا المأمورات  
كالصلاة والصيام أقول إن أريد المؤاخذة بالعقوبة في الدنيا فهو متفق عليه وحينئذ يكون عين  
المذهب الثاني أن نفوا المؤاخذة في الآخرة مع أنه من قبيل ترتب الأحكام على أسبابها كما في بعض  
أفعال الصبيان والمجانين لا التكليف بترك تلك الأفعال وإن أريد المؤاخذة في الآخرة بفعل المنهيات  
مع عدم مؤاخذتهم بترك المأمورات فهو بما لأعرف قائله واستدل على الأول بقوله (لنا أن  
الآيات الآمرة بالعبادة) وهي قوله يا أيها الناس اعبدوا وقوله وقه على الناس حج البيت (تتناولهم)  
فيجب كونهم مكلفين بالفروع للمقتضى السالم على المانع إذ لا مانع يفرض هناك إلا الكفر (والكفر  
غير مانع) من تناول (إمكان إزالته) كالحديث المانع من الصلاة والجامع كون كل منهما مانعاً  
يمكن الزوال قوله (وأيضاً الآيات) الخ إشارة إلى دليل آخر الأولين وهو أن يقال لو لم  
يكونوا مكلفين بالفروع لما أوعدهم الله بالعقاب على ترك الفروع وللإلزام باطل إذ الآيات

الموعدة على ترك الفروع كثيرة مثل وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة وأيضاً إنهم كلفوا بالنواهي لوجوب حد الزنا عليهم فيكونون مكلفين بالأمر قياساً قيل الانتهاء أبداً ممكن دون الإمتثال

(الموعدة على ترك الفروع كثيرة مثل) قوله تعالى : ( وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة ) وقوله تعالى : والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق أثاماً الآية إذ الآية سبقت للوعيد على الكل فإن المفهوم أن الداعي مع الله إلهاً آخر القاتل الزاني يضاعف عذابه للشرك وارتكاب المناهي وإنما يكون مضاعفاً أن لو عذب مرة للشرك وأخرى للمناهي بأن يكون عذابه أشد وأكثر مما إذا لم يرتكب المناهي وقوله فلا صدق ولا ضل وقوله : ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين أما الملازمة فلأن الإبعاد على الترك من لوازم الوجوب المساوية له وأشار إلى دليل آخر لهم بقوله : ( وأيضاً إنهم ) أى الكفار ( كلفوا بالنواهي لوجوب حد الزنا عليهم فيكونون مكلفين بالأمر قياساً ) والجامع تحصيل مصالح التكليف قيل في الكل نظر أما الأول فلجواز إرادة المؤمنين بالناس في الاثنين لا الجنس لما سذك من الدليل على تكليفهم بالواجبات ولو سلم فيجوز أن يراد بعبادوا آمنوا بالنسبة إلى الكفار على ما قيل : إن معنى الآية أمر المؤمنين بالطاعة والكافرين بالإيمان والمنافقين بالإخلاص . وأما الثاني : فلجواز حمل الآيات على ترك الاعتقاد بوجوب الواجبات المذكورة ، وأيضاً يجوز أن يكون المراد في الآية الأخيرة المرتدين التاركين للصلاة حال الإسلام ولو سلم فيجوز كون الكفار كاذبين في إضافة العذاب إلى ترك الصلاة ولا يجب على الله تكذيبهم كما في قوله تعالى حكاية عنهم : والله ربنا ما كنا مشركين ما كنا نعمل من سوء ، ونحوه . وأما الثالث : فلأنه إن أريد بتكليفهم بالنواهي المؤاخذة على ترك اعتقاد وجوب الانتهاء أو استحقاق العقوبة في الدنيا وهو الظاهر من قوله لوجوب حد الزنا فليس محل النزاع وإن أريد المؤاخذة في الآخرة على عدم الكف عنها فممنوع ولو سلم فالفرق بين الأمر والنهي ظاهر وذلك لأن النهي من باب الترك ، فلا يحتاج إلى النية وإخلاصه لله تعالى فيصح حال الكفر بخلاف الأمر فإنه من باب الفعل فيحتاج إلى النية وهذا معنى قوله : ( قيل الانتهاء أبداً ) أى حال الكفر ( ممكن دون الإمتثال ) والجواب عن الأول بأن التخصيص بخلاف الظاهر ، والأدلة التي سذك لا تتم كيف وقد ذهب أهل التفسير إلى أن المراد في الآية الأولى المؤمنون والكافرون جميعاً أو كفار مكة ، وهو قول علقمة والحسن ولفظ عابدوا ظاهر في التدينات ، وفي الثانية أهل

وأجيبَ بأنَّ مُجرّد الفعلِ والتَّركِ لا يَكفِي فاستُويَا وفيهِ نظر

جميع الأديان \* في الكشاف لما نزل قوله تعالى : « والله على الناس حج البيت ، جمع رسول الله أهل الأديان كلهم فقال : إن الله كتب عليكم الحج فحجوا فأممت به ملة وهم المسلمون وكفرت به خمس ملل . فقالوا : لا تؤمن به ولا نصلي إليه ولا بحجه فنزل ومن كفر فإن الله غنى عن العالمين » وعن الثاني : بأن إرادة ترك الاعتقاد يحوز بلا دليل وكذا لا دليل على تخصيص الآية الأخيرة بالمرتدين ولا يحوز كونهم كاذبين إذ المراد تصديقهم إجماعاً وتحذير غيرهم ولو كان كذباً لما أفادت الآية ، وترك التكذيب في الآية الأخرى لاستقلال الفعل بكذبهم هناك بخلاف ما نحن فيه ، وعن الثالث أن المراد المواخضة في الآخرة على عدم الكفر والدليل عليه ما ذكرنا من قوله : « ومن يفعل ذلك يلق أثاماً يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهاناً » ثم عندى أنه يكفي في كونهم مكلفين بالنواهي الاستدلال بهذه الآية لأن النهي فيها بمعنى النهى والترتيب العقاب فيها على الفعل المستلزم لكونه منهياً عنه ولا حاجة إلى قوله لوجوب حد الزنا عليهم مع أن الأولى تركه على ما ذكروا من أنه غير المتنازع بل هو من ترتيب الحكم على السبب للزامهم أحكامنا لا حرمة الزنا عليهم بمعنى المواخضة على الفعل في الآخرة ، وإن كان حراماً بمعنى المواخضة في الدنيا كما في شرب الخنفي التبيذ مع إقامة القاضي الشافعي الجلد عليه ، وبهذا سقط ما في محصول الإمام لإثبات التكليف بالنواهي من أن من أحكام شرعنا أن لا يحد أحد على فعل المباح فيكون الزنا حراماً عليهم لوجوب الحد ، وأما ما قال الفهرى من أن أبا حنيفة رحمه الله لا يرجم الذمي بالزنا فلا يقدح في الغرض لعدم توقفه على ثبوت نوعي الحد في حقه ( وأجيب ) عن الفرق بين الأمر والنهي وأن الامتناع يحتاج إلى النية دون الترك ( بأن مجرد الفعل والترك لا يكفي ) في كونهما طاعة بل لا بد في ذلك من النية في كليهما ( فاستويا ) وإن أوردناه في صورة التردد قلنا : إن أردت بأن الترك لا يحتاج إلى النية الترك الشرعي فممنوع ، وإن أردت صورة الترك فسلم ، ولكن لا نسلم للفرق حيثئذ فإن صورة الفعل أيضاً كذلك ( وفيه نظر ) ووجهه أن لا حاجة إلى النية في الترك إليه أشير في الغاية القصوى إذ المكلف سقط عنه العقاب بترك المنهى عنه وإن لم ينو بخلاف المسأور به فبقى الفرق واستدل النفاة بقوله : « أدعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله فإنهم أجاوبك فأعلمهم أن الله فرض خمس صلوات الحديث على إيجاب فريضة الصلاة على تقدير الإجابة وبأن الأمر بالعبادة لنيل الثواب والكافر ليس أهلاً له وبأنه لو أمروا لكان إما في حال الكفر وهو باطل إذ لا صحة لها حيثئذ إجماعاً أو بعده وهو كذلك لعدم القضاء

قيل لا يصح مع الكفر ولا قضاء بعده قلنا الفائدة تضعيف العذاب أقول : لا خلاف أن الكفار مكلفون بالإيمان ، وهل هم مكلفون بالفروع كالصلاة والزكاة فيه ثلاث مذاهب أصحابها نعم ونقله في المحصول عن أكثر أصحابنا وأكثر المعتزلة وقال في البرهان : أنه ظاهر مذهب الشافعي . والثاني : لا وهو مذهب جمهور الحنفية والاسفراييني من الشافعية . قال في المحصول : هو أبو حامد وقال في المنتخب : هو أبو إسحاق وعزاه في المنهاج إلى المعتزلة أيضاً تبعاً لصاحب الحاصل . فانه نقله عنهم في أول المسئلة ، وفي آخرها وهو عكس ما في المحصول ، وقد وقع في بعض النسخ خلافاً للحنفية ، وهو من إصلاح الناس والثالث : أنهم مكلفون بالنواهي دون الاوامر ، وذكر الإمام في المحصول في أئتمام الاستدلال ما يقتضي أن الخلاف في غير المرتد ، ونقل القراني وغيره عن المخلص للقاضي عبد الوهاب حكاية إجراء الخلاف فيه أيضاً . قال : ومربي في بعض الكتب التي لا استحضرها الآن أنهم مكلفون بما عدا الجهاد ، وأما الجهاد فلا لا متاع قتالهم أنفسهم ومقتضى كلام المصنف أن الخلاف إنما هو في الوجوب والتحريم فقط لأنه عبر أولاً بالتكليف وقال إن الفائدة هي العقاب وما عدا الواجب والمحرّم لا تكليف فيه ولا عقاب وأما من عبر بأنهم مخاطبون فإن عبارته شاملة للأحكام الخمسة . واعلم أن تكليف الكافر بالفروع مسألة فرعية وإنما فرضها الأصوليون مثلاً لقاعدة وهي أن حصول الشرط الشرعي هل هو شرط في صحة التكليف أم لا لا جرم أن الآمدى وابن الحاجب وغيرهما قد صرحوا هنا بالمقصود ( قوله لنا ) أن الدليل على أنهم مخاطبون مطلقاً من ثلاثة أوجه : الأول أن الآيات

عليهم إليه أشار قوله : ( قيل لا يصح ) أي امتثال الأمر والعبادة ( مع الكفر و ) لا بعد الكفر لأنه ( لا قضاء بعده قلنا ) في الجواب عن الأول بأنه مبني على مفهوم المخالفة وأنتم تنكرونه ولو سلم فعارض بما ذكرنا من الأدلة وعن الثاني : بأنه لا يستحق نيل الثواب والعقاب بالفعل والترك والكفار ان توصلوا إلى المأمور به بتحصيل الشرط فالثواب وإلا فالعقاب وعدم أهليتهم على تقدير عدم تحصيل الشرط وهو الإيمان وأيضاً منقوض بالأمر بالإيمان بأنه أيضاً لنيل الثواب والكافر ليس بأهل فلا يؤمر به لا يقال كيف يثبت الإيمان شرطاً ومنعاً لوجوب الفروع وهو أساس الطاعات كما ثبت الحرمة بأمر السيد لعبدته بزواج الأربع لأنها أساس التصرفات لأنها تقول وجوب الإيمان يثبت بالأوامر المستقلة الواردة فيه لأنه يثبت في ضمن الأمر بالفروع وعن الثالث بأننا نختار أن ذلك حال الكفر لا بمعنى صحته منهم في تلك الحالة بل بمعنى أنهم يعاقبون على تركه يوم القيامة عقابهم على ترك الإيمان وهذا معنى قوله : ( الفائدة ) أي فائدة تكليفهم بالفروع ( تضعيف العذاب ) لا يقال : هذا تكليف بالمحال لأننا نقول لا نسلم بل يمكن لهم

الآمرة بالعبادة متناولة لهم كقوله تعالى: «يا أيها الناس اعبدوا ربكم» وقوله تعالى: «وإن الله على الناس حج البيت» ونحو ذلك والكفر لا يصلح أن يكون مانعاً من دخولهم لأنهم متمكنون من إزالته بالإيمان وبهذا الطريق قلنا المحدث مأمور بالصلاة فثبت أن المقتضى للتكليف قائم والمانع مفقود فوجب القول بتسكينهم عملاً بالمقتضى السالم عن المعارض . الدليل الثاني : أنهم لو لم يكونوا مكلفين بالفروع ما أوعدهم الله تعالى عليها لكن الآيات الموعدة بتركها أى بسبب تركها كثيرة منها قوله تعالى : «دوريل للشركين الذين لا يؤتون الزكاة» وقوله تعالى : «والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر» إلى قوله تعالى - يضاعف له العذاب يوم القيامة» وقوله : «فلا صدق ولا صلى» وقوله تعالى : «ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين» الآية فثبت كونهم مكلفين ببعض الأوامر وبعض النواهي فكذلك الباقي إما قياساً أو لأنه لا قائل بالفرق وذكر في المحصول في هذه الآية الأخيرة مباحث كثيرة منها أن هذا التعليل حكاية عن قول الكفار فلا يكون حجة وأجاب بأن ذلك يجب أن يكون صدقاً لأنه لو كان كذباً مع أنه تعالى ما بين كذبهم لما كان في حكايته فائدة وكلام الله تعالى متى أمكن حمله على ما هو أكثر فائدة وجب المصير إليه والذي ذكره مشتمل على قاعدتين نافعتين في مواضع والموعود المذكور في كلام المصنف اسم فاعل من أوعد قال الجوهري : أوعد عند الإطلاق يكون للشر ووعد في الخير وأنشد :

وإني وإن أوعده أو وعدته      تخلف إيعادي ومنجز موعدى

الدليل الثالث : أنهم مكلفون بالنواهي بدليل وجوب حد الزنا عليهم فيكونون مكلفين بالأمر قياساً عليها والجامع بينهما كما قال في المحصول والمنتخب هو إحراز المصلحة الحاصلة في النهي بسبب ترك المنهى عنه وفي الأمر بسبب فعل المأمور به ويمكن أن يقال : الجامع بينهما هو الطلب ( قوله : قيل الانتهاء ممكن ) أى اعترض القائلون بالفرق بين الأوامر والنواهي على القياس بأن النهي يقتضى الانتهاء عن المنهى عنه والانتهاء عنه مع الكفر ممكن والأمر يقتضى الامتنال والامتنال مع الكفر غير ممكن لأن النية في الامتنال لا بد منها ونية الكافر غير معتبرة وأجاب في المحصول بأن الفعل والترك المجردين عن النية لا يتوقفان على الإيمان والإتيان بهما لغرض امتثال حكم الشرع يتوقف على الإيمان فاستوى الانتهاء والامتنال وبطل الفرق فإن كان الترك بغير نية الامتنال كافياً في إسقاط التكليف فكذلك الفعل قال المصنف وفيه نظر ولم يبينه وتقريره أن الترك على ثلاثة أقسام . أحدها : أن يكون للعجز فقط فهذا غير مثاب بل معاقب على القصد . والثاني : أن يكون لقصد الامتنال فهذا خارج عن العهدة ومثاب والثالث : أن لا يقصد شيئاً البتة كمن لم تطالبه نفسه بشرب الخمر أو غيره من المنهيات فلا يمكن القول بتأنيبه لحصول المطلوب منه وهو إعدام المفسدة وفي ثوابه نظر ومثل هذا لا يكفي



في الفعل فان الواجب لا يخرج عن عهده إلا بالنية واعتقاد وجوبه وذلك فرع عن الإيمان وإذا تقرر هذا صح الفارق وهو كون الانتهاء ممكنًا دون الامتثال وحينئذ فيبطل احتجاجنا على الخصم المفصل بالقياس وإذا كان هذا الجواب عند المصنف لا يستقيم لجوابه من أوجه أحدها : ما ذكره من بعد وهو أن فائدة التكليف ليست منحصرة في الأمثال حتى يفتى التكليف عند انتفاء إمكان الفعل بل فائدته العقاب على تقدير أن لا يسلم ويفعل . الثاني : ما ذكره من قبل وهو كونه قادراً على الامتثال بعد إزالة المانع وحاصله أن التجاء الفرق الذي ذكره الخصم دأب مع صحة السؤال الآتي وسياق إبطاله . الثالث : أن دعواهم منتقضة بالنفقات وغيرها مما لا يشترط فيه قصد التقريب ( قوله : قيل لا يصح مع الكفر ) أي استدل من قال بتكليفهم بالنواهي دون الأوامر بأن الصلاة مثلاً لو كانت واجبة لسكانت مطلوبة منهم لأن الوجوب طلب الفعل مع المنع من الترك ولكن لا يصح أن تكون مطلوبة منهم أما في حال الكفر فاعدم صحتها ويستحيل من الشارع طلب تعاطي الفاسد ، وأما بعد الإسلام فلعدم وجوب قضائهم لقوله صلى الله عليه وسلم : الإسلام يحب ما قبله . فإذا تعذر الوجوب وأجاب المصنف تبعاً للإمام بأنه لا فائدة لهذا التكليف إلا لتضعيف العذاب عليهم في الآخرة فقولنا : أنهم مأمورون بها لا معنى له إلا أنهم يعاقبون عليها كما يعاقبون على الإيمان ، وهذا الجواب مردود من وجهين : أحدهما : أنه غير مطابق لدليل الخصم أصلاً فإن الخصم يقول لا شك أن التعذيب في الآخرة متوقف على تقدم التكليف فلا بد أن نختار أحد القسمين أما حالة الكفر أو بعدها ، ونجيب عما قاله الخصم فيه والجواب الصحيح أن نختار أنه مكلف بإيقاع ذلك في زمن الكفر ونجيب بما تقدم من كونه قادراً على إزالة المانع كالحدث ويكون زمن الكفر ظرفاً للتكليف لا للإيقاع أي يكلف في زمن الكفر بالإيقاع وذلك بأن يسلم ويوقع والحديث حجة لنا لأن قوله صلى الله عليه وسلم يجب يقتضى سبق التكليف به ولكن يسقط ترغيباً في الإسلام . الاعتراض الثاني : أن دعواه أنه لا فائدة لها في الدنيا باطل بل له فوائد منها تنفيذ طلاقه وعقده وظهاره وإلزامه الكفارات وغير ذلك ومنها إذا قتل الحربى مسلماً ففي وجوب القود أو الدية خلاف مبنى على هذه القاعدة كما صرح به الرافعي ومنها أنه هل يجوز لنا تمكين الكافر الجنب من دخول المسجد فيه خلاف مبنى على هذه القاعدة أيضاً وإن كان المشهور في الفرعين خلاف قضية البناء ومنها إذا دخل الكافر الحرم وقتل صيداً فإن المعروف لزوم الضمان قال في المذهب : ويحتمل أن لا يلزمه وهذا الردد منقوض هذه القاعدة ومنها فروع كثيرة نقل المعالي عن محمد بن الحسن عدم الوجوب فيها معللاً بذلك ومذهبنا فيها الوجوب كوجوب دم الإساءة على الكافر إذا جاوز الميقات ثم أسلم وأحرم ووجوب زكاة الفطر على الكافر في عبده المسلم ووجوب الاغتسال عن الحيض إذا كانت الكافرة تحت

مسلم قال : ( المسألة الثالثة - امثالُ الأمر يُوجبُ الإجزاء لآنه إن بقيَ متعلّقاً به فيكونُ أمراً بتحصيلِ الحاصلِ أو بخبره فلم يمثّل بالكليّة ) قال أبو هاشم لا يُوجبُهُ كما لا يُوجبُ النّهْيُ الفسادَ والجوابُ طلبُ الجامع ثمّ الفرق ) أقول هذا الكلام الذي ذكره المصنف هنا غير محرر فلنشرحه

أن يؤمنوا ويفعلوا . ( المسألة الثالثة ) في أن الإتيان بالمأمور به بتمامه على وجه ما أمر به الشارع هل يوجب الاجزاء أم لا والاجزاء سقوط توجه الأمر على ما أشار إليه الجاربردى ولاخفاء في أن الاجزاء صفة الفعل المأمور به ولذا قيل هو الأداء الكافي بسقوط التعبد به أو إسقاط توجه الأمر بخلاف سقوط التوجه فلا بد من زيادة لفظه به ليكون المعنى أن معنى كون الإتيان بالمأمور به مجزياً سقوط توجه الأمر به واختلف في تلك المسألة والمختار أن يقال ( امثال الأمر يوجب الاجزاء ) أى سقوط توجه الأمر به خلافاً لأبي هاشم ( لآنه ) أى الأمر ( إن بقي متعلّقاً به ) أى المأمور به المآتى به ( فيكونُ أمراً بتحصيل الحاصل ) وهو باطل ( أو ) بقى متعلّقاً ( بغيره ) فيلزم أن يكون تمام المأمور به ذلك المجموع من المآتى به وغيره فالمسكف لم يأت بتمام المأمور به ( فلم يمثّل بالكليّة ) والمفروض خلافه فإن قلت إذا صلى رجل بظن الطهارة فظهر أنه كان محدثاً لزم أن يسقط عنه توجه الأمر بالمأمور به وهو باطل لإجماعاً أما الملازمة فخلافه أتى به على وجه ما أمر به الشارع لآنه ما مور باتباع الظن قلنا : لا نسلم ذلك لجواز أن يكون ما موراً بالصلاة بالطهارة يقيناً أو ظناً لا يظهر خطأ وما يقال من أنه يلزم عند تبين الخطأ ظهور ائمه تركه المأمور به ممنوع بل ذلك إنما يكون لو لم يكن هناك ظن أنه أتى بذلك المأمور به ولو سلم فالأمر به هنا العمل بغلبة الظن ولا نسلم حيثئذ الإجماع على بطلان اللازم ثم لا يخفى أن الدليل إنما يقتض حجة على من لم يجعل الإتيان بالمأمور به على وجه الامتثال مسقطاً لتوجه الأمر أو جعله بعينه متعلّقاً بشئ آخر مع وجود الامتثال ، وأما على من لا يجعله مجزياً بمعنى أنه لا ينافى توجه التكليف عليه بأمر آخر بمثل ذلك الفعل في الزمان الثاني سواء سمي ذلك قضاء ، أو لا كما سبق من قول عبد الجبار فلا ( قال أبو هاشم ) امثال الأمر ( لا يوجب ) أى الاجزاء ( كما لا يوجب النهى الفساد ) يعنى أن قول الشارع : لا تفعل هذا معناه أنك تستحق العقاب بفعله ، ولا يوجب ذلك صيرورة الفعل فاسداً لصحة البيع وقت النداء مع أنه منهى عنه فقوله : افعل هذا لا يكون دالاً على الاجزاء على تقدير الامتثال ( والجواب ) منع تماثل الحكّين فان الفساد لا يماثل الاجزاء فلا يقاس أحدهما على الآخر كذا ذكر الفهرى ثم ( طلب الجامع ثم الفرق ) أى يطلب من القياس

على ما هو عليه ثم نبين وجه الصواب فنقول امتثال الامر وهو الإتيان بالمأمور به على الوجه المطلوب شرعا يوجب الاجزاء أى سقوط الامر كما صرح به في الحاصل واقتضاء كلام المحصول لأن الامر لو لم يسقط فان كان متعلقا بعين ما أتى به أى طالبه له فيكون أمرا بتحصيل الحاصل وهو محال وان كان متعلقا بغيره فيلزم أن لا يكون المأتي به أولا كل المأمور به بل بعضه وحيث أنه فلا يكون ممثلا وقد فرضناه ممثلا وقال أبو هاشم وتابعه القاضي عبد الجبار أن امتثال الامر لا يوجب الاجزاء كما أن النهى عن الشيء لا يوجب الفساد بدليل صحة البيع وقت النداء والجواب طلب الجامع ثم الفرق أى نطالبه أولا بالجامع بين الامر والنهى فاذا ذكر الجامع ذكرنا الفرق وهذا الكلام مجرد استرواح فان الجامع واضح بخلاف الفرق فكان ينبغي له ذكر الفرق والسكوت عن طلب الجامع كما فعل الامام وأتباعه وتقرر الجامع أن كلا منهما مطلب جازم لا إشعار له بذلك وأيضا فالامر ضد النهى والنهى لا يدل على الفساد فلا يدل الامر على الاجزاء لأن الشيء يحمل على ضده كما يحمل على مثله والفرق أن الامر هو اقتضاء الفعل فاذا أدى مرة فقد انتهى الاقتضاء وأما النهى فدلوه المنع من الفعل فإن خاف وأتى به فليس في اللفظ ما يقتضى التعرض لحكمه ولا منافاة بين النهى عنه وبين أن يقول فإن أتيت به جعلته سببا لحكم آخر مع كونه ممنوعا منه هذا حاصل كلام الامام وأتباعه في هذه المسئلة وعلم أنه قد تقدم أن الاجزاء يطلق على الاداء السكافي لسقوط ما عليه ويطلق على اسقاط القضاء فامتنال الامر يكون محصلا الاجزاء بالمعنى الاول بلا خلاف والخلاف إنما هو في اسقاط القضاء فالجمهور يقولون أنه يدل على أنه لا يجب تضادّه وأبو هاشم وعبد الجبار وأتباعهما يقولون أنه لا يمنع الامر بالقضاء أيضا مع فعله بدليل وجوب المضى في الحج الفاسد ووجوب قضائه وحيث أنه فيلزم من ذلك أنه لا يدل على عدم وجوبه بل يكون عدم الوجوب مستفادا من الاصل هكذا حرره الأمدى وغيره ونقله صريحاً عن الخصم وصوبه ابن برهان أيضاً كما نقله عنه الاصفهاني

الجامع بين الاصل والفرع فان عجز فذاك وان قال الجامع كون كل منهما طلبا مقابلا للآخر يحجب بالفرق بأن الامر لو لم يدل على الاجزاء على تقدير الإمتثال لم يكن له فائدة لأنه حيث أنه يكون كأنه قيل انك لو أتيت به فسكانك لم تأت بخلاف النهى لجواز ترتب العقاب فيه على الفعل مع عدم الفساد وحاصله أن مقتضى النهى جازم الاجتماع مع عدم الدلالة على الفساد ومقتضى الامر تمتع الاجتماع مع عدم الدلالة على الاجزاء هكذا ذكر الجاربردى أقول وفيه نظر إذ لا نسلم أنه لو لا ذلك لم يكن له فائدة قوله لأنه حيث أنه يكون الخ ممنوع لجواز أن يكون كأنه قال إن أتيت به صرت مستحق الثواب وعليك أن تأتى به ثانيا وقيل في الفرق أن النهى عن الشيء قد يكون لتحقيق أمر آخر كما في البيع وقت النداء فلا يكون منهياً لذاته فلا يكون فاسداً

في شرح المحصول فقال ذهب عبد الجبار إلى أنه لا يدل على الاجزاء وإنما الاجزاء مستفاد من عدم دليل يدل على الاعادة وقد بسط القراني ذلك على نحو ما قلناه فقال في تعليقه على المنتخب لاختلاف بين أبي هاشم وغيره في براءة الذمة عند الإتيان بالمأمور به ثم اختلفوا فقال الجمهور الأمر كما دل على شغل الذمة دل أيضا على البراءة بتقدير الإتيان وقال أبو هاشم الأمر يدل على الشغل فقط والبراءة بعد الإتيان بالمأمور به مستفادة من الأصل ومعناه أن الإنسان خلق وذمته بريئة من الحقوق كلها فلما ورد الأمر اقتضى شغلا فإذا امتثل كان الاجزاء وهو براءة الذمة بعد ذلك مستفادا من الاستصحاب لامن الاتيان بالمأمور به قال وهذا الخلاف شبيه بالخلاف في مفهوم الشرط كما إذا قال إن دخلت الدار فأنت طالق فالقائلون بأن الشرط لا مفهوم له يقولون عدم طلاقها مستفاد من العصمة السابقة والقائلون بالمفهوم يقولون عدم الطلاق من ذلك ومن مفهوم الشرط وكذلك أيضا الخلاف الذي هنا اه كلامه وإذا علمت ما قلناه علمت فساد الدليل المذكور في الكتاب رداً على أبي هاشم لأن أبا هاشم لا يقول ببقاء الشغل بل يقول أن الأمر لا يلزم عليه ودليل أبي هاشم الذي نقله المصنف عنه وهو قوله كما لا يوجب النهي الفساد يدل عليه أيضاً ثم إن الإمام والمصنف وجاعة جعلوا محل الخلاف في الاتيان بالمأمور به وفيه نظر لأن الأفعال لا دلالة لها على الشغل ولا على البراءة وإنما يدل على عدم الضد فينبغي أن يجعلوا محل الخلاف في الأمر وقد نص عليه الاكثرون كالغزالي وابن برهان والمعالمي وابن فورك والقاضي عبد الجبار وأبي الحسين والقاضي عبد الوهاب قال (الكتاب الاول في الكتاب

بخلاف الأمر فإنه اقتضاء الفعل نفسه لا لتحقيق شيء آخر فإذا أتى به انقطع وفيه نظر أيضاً إذ الأمر بالشئ قد يكون لتحقيق غيره كالأمر بالمقدمة قال الفخرى بخلاف الأمر لدلالته على اقتضاء الفعل مرة فإذا أتى به فقد أتى بتمام ما عليه فيحصل الاجزاء ثم قال وفيه نظر لأن الأمر لا يقتضي المرة أو المرات أقول المرة وإن لم تكن مدلول الأمر وضعاً لكنها تستفاد منه بالنظر إلى أنه أمر بجنس هذا الفعل والأقل فيه متقن \* تمت المقدمة فلمشرع في الكتب (مبحث الكتاب الاول) من الكتب السبعة (في الكتاب) وقد عرفت وجه ترتيب الأدلة الأربعة وأما وجه تقديمها على الأدلة المختلف فيها فظاهر وتقديمها على بحث التعادل والتراجع لأنهما من صفات الأدلة والصفة متأخرة عن الذات وتقديمها على البحث عن الاجتهاد لتوقفه على معرفة جميع ما سبقه وتقديم الأخير على البحث عن الاستفتاء لأنه إنما هو بعد العجز عن الاجتهاد والمراد بالكتاب هنا القرآن غلب عليه في عرف الشرع كما غلب على كتاب سيده في عرف الحاجة وعرف المدقق القرآن بأنه الكلام المنزل للعجايز

بسورة منه فالكلام كالجنس وقوله المنزل يخرج الكلام النفسى إذ المبحوث عنه هنا اللفظي وقوله الاعجاز الاخبار القدسية وسائر الكتب المنزلة كالتوراة ونحوها فلا حاجة إلى قولنا على رسولنا ولو فرض اعجازها أيضاً يخرج بقوله سورة منه لأن سورة منها غير معجزة اتفاقاً وفيه إشارة إلى أن الإعجاز لا يكون بأقل منها وفسر السورة ببعض المترجم أوله وآخره توقيفاً أى بياناً من الشارع وهو ان من ههنا إلى ثمة سورة وهو غير مانع لصدقه على الآية إذ معنى المترجم أوله المبين وبيان أول الآية وآخرها بالتوقيف لا غير والاقترب أنها الطائفة المترجمة من الكلام المنزل توقيفاً أى المسماة بإسم خاص ثم لاخفاء أن من ههنا للتبعيض والضمير فى منه عائد إلى الكلام لحينئذ ان أجرى على الظاهر كان القرآن اسماً للمجموع الشخصى المؤلف من السور دون الأبعاض الغير المشتملة على سورة ولا المشتملة عليها كالنصف مثلاً لأن المتحدى به سورة من كل القرآن أية سورة كانت غير مختصة ببعض فلا يصدق على النصف الاول مثلاً أنه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه فتأمل كذا قال الفاضل وفيه دقة ما أقول وجه عدم الصدق أمران أحدهما أن المنظور فى المتحدى به كونه من الكل أى كان وفى سورة من النصف الاول المنظور والمأخوذ فيها التقييد بكونها من هذا النصف وليس الكون بهذه الحيثية مناط التحدى فلا يصدق على النصف الاول انه المنزل للاعجاز والتحدى بسورة منه إذ المفهوم منه أن سورة منه من حيث هى كذلك ما يقطع به التحدى وفيه نظر اما أولاً فلأن سورة من النصف الاول سورة من الكل وحينئذ يجوز أن يكون كونها متحدى بها من الحيثية الأخيرة واما ثانياً فلأن الحق أن كونها متحدى بها غير مقيد بكونها من الكل أيضاً ألا ترى أنه إذا فرض عدم نزول شيء من القرآن إلا سورة كانت معجزة وحينئذ لا يتقيد التحدى بها بكونها بعضاً من الكل أو النصف وان كان فى الواقع كذلك والثانى أن المفهوم من مثل قولنا الكلام المنزل سورة منه معجزة وقولنا عجز الفصحاه عن الإتيان بسورة منه سورة مطلقة أية كانت من مائة وأربع عشر سورة لأنها المتحدى بها ولاخفاء انه لا يصدق على النصف الاول مثلاً أنه المنزل للاعجاز بسورة منه أية كانت من جميع السور المعدودة المذكورة هذا ما فهمته وان اعتبر فى قوله منه حذف المضاف حتى يكون التقدير بسورة من جنس ذلك الكلام فى البلاغة وعلو الطبقة كان اسماً لمفهوم عام صادق على مجموع الكتاب وأى بعض فرض وهذا أنسب بفرض الأصولى إذ الاستدلال إنما هو بالأبعاض إلا أنه مع استلزامه الحذف يستلزم كون مثل قل وافعل قرآناً وهو خلاف العرف كذا قال الفاضل أقول فيه نظر إذ لا نسلم صدقه على أى بعض فرض بل على بعض يصدق عليه ان سورة تجانسه فى البلاغة وعلو الطبقة

والاستدلال به يتوقف على 'معرفة اللغّة' ومعرفة أقسامها وهو ينقسم إلى 'أمر' ونهي وعام وخاص ومجمل ومبين وناسخ ومنسوخ وبيان (ذلك في أبواب) أقول قد تقدم في أول الكتاب أنه مرتب على مقدمة وسبعة كتب وتقدم وجه الاحتياج إلى ذلك ومناسبة تقديم بعضها على بعض فلما فرغ من المقدمة ذكر

معجزة ولانسلم أن مثل قل وافعل مجانس فيهما للسورة المعجزة وصدق ما ذكر عليه ملزوم لكون السورة المعجزة مجانسة إياه فيهما وهو يستلزم مجانسة إياها فيهما فتنوع اللزوم الأخير منع الملزوم الأول وهو الصدق المذكور ثم ما قيل أن السورة الطائفة المترجمة من القرآن فتعريفها دور ممنوع فانه يقال سورة الانجيل ثم المذكور لمجرد تصوير مفهوم لفظ القرآن لمن يعرف الاعجاز والسورة ونحوها فلا يرد ما قيل أنه لا يصلح لتعريف الحقيقة وتمييزها لأن كونه معجزاً مما لا يعرف مفهومه ولزومه إلا الأفراد من العلماء فلا يكون ذاتياً ولا لازماً هنا وقال قوم منهم حجة الإسلام رحمه الله هو ما نقل الدنيا بين صفات المصاحف تواتراً وأورد عليه بأنه دور إذ المصحف ما كتب فيه القرآن والجواب أن المراد مجرد تعيين المراد بالقرآن الذي هو مناط الأحكام فإنه المثبت في متون المصاحف المنقول تواتراً بعد ما علم أن ههنا ما لم ينقل أصلاً كالكلام النفسي ومنسوخ التلاوة وما نقل آحاداً كالشواذ وما نقل تواتراً كالثبت في المصاحف تواتراً والمصحف متعارف معلوم حتى للصبيان (والاستدلال به) أي بالكتاب (يتوقف على معرفة اللغّة) أي لغة العرب لكونه عربياً (و) على (معرفة أقسامها وهو) أي الكتابة (ينقسم) بأربعة اعتبارات أحدها بالنظر إلى ذاته والثاني بالنظر إلى متعلقاته والثالث بالنظر إلى النسبة بينهما أي الذات والمتعلقات والرابع بالنظر إلى اختلاف المصالح باختلاف الأوقات فبالاعتبار الأول ينقسم (إلى أمر ونهي) إذ يقال هذا القول أما أمر أونهي فلا يعتبر فيه غير ذات القول (و) بالثاني إلى (عام وخاص) فيقال هذا القول يراد به جميع المتعلقات أو بعضها فالأول العام والثاني الخاص (و) بالثالث إلى (مجمل ومبين) يقال اللفظ الدال على المتعلقات أما لا يحتاج إلى مبين أولاً الأول المبين والثاني المجمل (و) بالرابع إلى (ناسخ ومنسوخ) إذ يقال الدال على حكم يرفع حكماً هو الناسخ والمرفوع المنسوخ وذلك الرفع لرعاية مصلحة لم تكن قبل هذا الوقت فضلاً وإحساناً لا وجوباً كما عند المعتزلة (وبيان ذلك) أي بيان معرفة اللغة وأقسام الكتاب (في أبواب) خمسة وقدم الأول لأن البحث عن اللغة كالبحث عن الجنس لهذه الأقسام ثم الثاني لتقدم النظر في الذات على غيره ثم أورد

الكتاب الأول المقود للكتاب العزيز ويعنى به الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه فخرج  
بالمزول الكلام النفساني وكلام البشر وبقولنا : للاعجاز الاحاديث وسائر الكتب المنزلة ،  
كالإنجيل وبقولنا : بسورة نريد به أن الإعجاز يقع بأقصر سورة كالكوثر والإهجاز هو  
مقصد إظهار صدق النبي في دعوى الرسالة بفعل خارق العادة ، ولما كان الكتاب العزيز وارداً  
بلغة العرب كان الاستدلال به متوقفاً على معرفة اللغة ومعرفة أقسامها فلذلك ذكر مباحث  
اللغة وأقسامها في هذا الكتاب . ثم ان الكتاب العزيز ينقسم إلى خبر وإنشاء لكن نظر  
الاصول في الإنشاء دون الاخبار لعدم ثبوت الحكم بها غالباً فلذلك قسمه إلى أمر ونهى  
وعام وخاص وبجمل ومبين وناسخ ومنسوخ فقوله : وهو ينقسم أى الكتاب العزيز فأطلقه  
وأراد به قسم الإنشاء منه ولكن هذا التقسيم ليس خاصاً بالكتاب بل السنة أيضاً كذلك وكان  
المصنف استغنى عن ذكره هناك بذكره هنا ولأجل هذه الاقسام انحصرت أبواب هذا الكتاب  
في خمسة أبواب . الأول : في اللغات . والثاني : في الاوامر والنواهي . والثالث : في العموم والخصوص  
والرابع : في المجمل والمبين . والخامس : في الناسخ والمنسوخ ثم ذكر الإمام في المحصول مناسبة  
تقديم بعض هذه الأبواب على بعض ، وأحده رحمه الله من أن الحسين البصري فإنه وأيته  
مذكوراً في شرح العمدة له وحاصله أنه إنما قدم باب اللغات لأن التمسك بالأدلة القولية إنما  
يمكن بواسطة معرفتها ، وإنما قدم باب الاوامر والنواهي على الثلاثة الباقية لأن تقسيم  
الكلام إلى الاوامر والنواهي تقسيم له باعتبار ذاته إلى أنواعها ، وانقسامه إلى العام والخاص  
والمجمل والمبين تقسيم له باعتبار عوارضه كتقسيم الحيوان إلى الأبيض والأسود فإن البياض

الثالث : لتأخر النظر في المتعلق على النظر في الذات . ثم الرابع : لتأخر النسبة عن المنتسبين .  
ثم الخامس : لطوره الفسخ على ثبات هو متعلق الدليل بكيفية مخصوصة فوجب البحث عن  
الكل قبله هذا ما قرر الشارحان أقول : والوجه عندي أنه لما كان معظم الابتلاء بالأمر  
والنهي فكان بهما يتميز الحلال من الحرام ، وتم معرفة الأحكام قسم الكتاب باعتبار  
الطلب على وجه التكليف إليهما ، ولذا قدمهما ولما كان في باب العموم والخصوص مباحث  
جمة وتفصيل كثيرة قسمه إلى العام والخاص ، وجعل بحث المطلق والمقيد مندرجاً في ذلك  
المكان المناسبة ثم لما لم يكن بد في استنباط الأحكام من النصوص من معرفة طريق دلالتها  
عليها احتج إلى تقسيمه باعتبار ظهور الدلالة وخفائها إلى المبين والمجمل وتقديم القسم  
السابق عليه لأن ذلك من أقسام النظم صيغة ، وهذا يعتبر فيه الجريان في باب البيان .  
ثم لما لم يكن بد في إثبات الأحكام بالنصوص من معرفة الناسخ والمنسوخ قسمه باعتبار  
الرافعية والمرفوعية إليهما وآخر ذلك ، لأن الأقسام المقدمة مما لا بد منه في دلالة

والسواد ليسا من الأجزاء الذاتية لأن ماهية الحيوان ليست مركبة منهما فهما عارضان بخلاف انقسامه إلى الإنسان والفرس . فقد منا ما هو بحسب الذات على ما هو بحسب العرض وإنما قدم باب العموم والخصوص على الباين الباين لأن النظر في العموم والخصوص نظر في متعلق الأمر والنهى والنظر في المجمل والمبين نظر في كيفية دلالة الأمر والنهى على ذلك المتعلق ، ولا شك أن متعلق الشيء متقدم على النسبة العارضة بين الشيء ومتعلقه ، وإنما قدم باب المجمل والمبين على النسخ لأن النسخ يطرأ على ما هو ثابت بأحد الوجوه المذكورة ، وذكر المصنف في الباب الأول تسعة فصول قال : ( الباب الأول في اللغات وفيه فصول الفصل الأول : في الوضع لما مست الحاجة إلى التعاون والتعارف وكان اللفظ أفيد من الإشارة والمثال لعمومه وأيسر لأن الحروف كصفات تعرض للنفس الضروري

الدليل على الحكم فيكون النص رافعاً أو مرفوعاً وإنما هو بعد ذلك ( الباب الأول في اللغات وفيه فصول - الفصل الأول في الوضع ) وهو تخصيص لفظ بمعنى إذ أو متى أطلق الأول فهم الثاني والوضع أحد الثلاثة الموقوف عليها علم اللغة لأنه علم بأفراد الكلمة وكيفية أوضاعها فلا بد له من الوضع والموضوع له والواضع ، وسيجيء أنه الشارع أو غيره وسبب الوضع أن الإنسان مذنى بالطبع أى لا بد في بقائه من التمدن أى اجتماعه مع بنى النوع إذ هو لا يستقل بما يحتاج إليه في المعاش والغذاء واللباس والمسكن والسلاح لإبقاء البدن وصوناً له عن الحر والبرد والاعتداء من السباع بل هى لا تتحقق إلا بالتعاون والتعاون بالمعاوضة أو المعاوضة ، أى بأن يقابل عملهم بعوض من النقود أو الامتعة ، أو يعمل لهم في مقابلة عملهم ولما مست الحاجة إلى التعاون والتعارف ( ولم يكن بد في ذلك من تعريف بعضهم بعضاً ما في ضمائرهم وكان المفيد لذلك إما اللفظ أو الإشارة أو المثال ( وكان اللفظ أفيد من الإشارة والمثال لعمومه ) أى لشمول اللفظ الموجودات محسوسة أو معقولة والمعدومات ممكنة أو ممكنة لإمكان وضع لفظ بازاء ما أريد من تلك المعاني بخلاف الإشارة لأنها لا تبنى إلا بالموجود المحسوس وبخلاف المثال لأنه يتعذر أو يتعسر أن يحصل لكل شيء مثال يطابقه لأن الأمثلة الجسمانية لا تبنى بالمعدومات والمفارقات والمخططة وإن فرض وقاؤها فقيها كافة ولأن اللفظ يوجد عند الحاجة ويعدم عند عدمها وغيره من المعارف ربما يبقى بعد الحاجة ، ويذف عليه من لا يراء وقوفه عليه ( وأيسر ) منهما ( لأن الحروف كصفات تعرض للنفس الضروري ) الذى هو أمر طبيعي فهو موافق له وما يوافق الطبيعي أسهل وأيسر من غيره فإن قلت الحروف كما ذكره في الطوالع كصفات عارضة للأصوات وهو الموافق لما في شفاء الرئيس وملا



يُوضَع بِإِزَاءِ الْمَعْنَى الدَّهْنِيَّةِ لِدَوْرَانِهِ مَعَهَا لِيُفِيدَ النَّسَبَ وَالْمُرَكَّبَاتِ دُونَ  
الْمَعْنَى الْمُفْرَدَةِ (وَلَا فَيَدُورُ) أَقُولُ اللُّغَاتُ عِبَارَةٌ عَنِ الْإِلْفَاطِ الْمَوْضُوعَةِ لِلْمَعْنَى  
فَلَمَّا كَانَتْ دَلَالَةُ الْإِلْفَاطِ عَلَى الْمَعْنَى مُسْتَفَادَةً مِنْ وَضْعِ الْوَاضِعِ فَقَدْ الْمَصْنَفُ هَذَا الْفَصْلُ  
فِي الْوَضْعِ وَمَا يَتَعَلَّقُ بِهِ فَالْوَضْعُ تَخْصِيصُ الشَّيْءِ بِالشَّيْءِ بِحَيْثُ إِذَا عِلْمُ الْأَوَّلِ عِلْمُ الثَّانِي وَالَّذِي  
يَتَعَلَّقُ بِهِ سِتَّةُ أَشْيَاءٍ أَحَدُهَا سَبَبُ الْوَضْعِ وَالثَّانِي الْمَوْضُوعُ وَالثَّالِثُ الْمَوْضُوعُ لَهُ وَالرَّابِعُ  
مُفَادَةُ الْوَضْعِ وَالْخَامِسُ الْوَاضِعُ وَالسَّادِسُ طَرِيقُ مَعْرِفَةِ الْمَوْضُوعِ وَذَكَرَهَا الْمَصْنَفُ فِي هَذَا  
الْفَصْلِ عَلَى هَذَا التَّرْتِيبِ الْأَوَّلِ سَبَبُ الْوَضْعِ وَأَشَارَ إِلَيْهِ بِقَوْلِهِ لَمَّا مَسَّتِ الْحَاجَةُ أَيْ اشْتَدَّتْ  
وَتَقَرَّرَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ الْإِنْسَانَ غَيْرَ مُسْتَقِلٍّ بِمَصَالِحِ مَعَاشِهِ مَحْتَاجًا إِلَى مِشَارَكَةِ غَيْرِهِ  
مِنْ أَبْنَاءِ جَنْسِهِ لِاحْتِيَاجِهِ إِلَى غِذَاءٍ وَلِبَاسٍ وَمَسْكَنٍ وَوَسْلَاحٍ وَالوَاحِدُ لَا يَتِمَكَّنُ مِنْ تَعَلُّمِ هَذِهِ  
الْأَشْيَاءَ فَضْلًا مِنْ اسْتِعْمَالِهَا لِأَنَّ كُلَّ مِنْهَا مَوْقُوفٌ عَلَى صَنَائِعٍ شَتَّى فَلَا يَدُ مِنْ جَمْعٍ عَظِيمٍ

عَلَيْهِ جَهْرُورُ الْحِكْمَاءِ فَلَمْ يَجْعَلْهُ هُنَا كَيْفِيَّةَ النَّفْسِ الضَّرُورِيِّ وَهُوَ لَيْسَ بِصَوْتٍ قَلْنَا الْجَوَازِ  
أَنَّ يَكُونَ النَّفْسُ صَوْتًا خَفِيًّا كَالْهَمْسِ وَلَوْ سَلِمَ فَالْحَرْفُ عَارِضٌ لِلصَّوْتِ وَهُوَ لِلنَّفْسِ فَالْحَرْفُ  
عَارِضٌ لَهُ وَيَجُوزُ أَنْ يَرَادَ بِالْحَرْفِ هُنَا الصَّوْتُ مَعَ الْهَيْئَةِ بِأَنَّ يَكُونَ الصَّوْتُ مَادَّةً وَهَيْئَةً  
صَوْرَتَهُ عَلَى مَا هُوَ مُحْتَارٌ عِنْدَ الْبَعْضِ وَلَا خَفَاءُ فِي كَوْنِهِ عَارِضًا لِلنَّفْسِ قَوْلُهُ (وَضَعُ)  
جَوَابٌ لَمَّا أَيْ لَمَّا مَسَّتِ الْحَاجَةُ إِلَى كَذَا وَضَعْتُ الْحُرُوفَ وَالْإِلْفَاطَ (بِإِزَاءِ الْمَعْنَى  
الدَّهْنِيَّةِ) دُونَ الْخَارِجِيَّةِ لِأَنَّهَا لِتَعْرِيفِ مَا فِي الضَّمِيرِ كَمَا سَبَقَ فِي عِبَارَةٍ عَمَّا فِيهِ فَيَكُونُ  
مَوْضُوعَةً لَهَا وَ(لِدَوْرَانِهِ) أَيْ الْحُرُوفَ وَالْإِلْفَاطَ (مَعَهَا) أَيْ الْمَعْنَى الدَّهْنِيَّةَ  
وَجُودًا وَعَدَمًا فَإِنَّ مِنْ ظَنِّ الشَّيْخِ حَجَرًا سَمَاءَ بِهِ وَإِذَا تَغَيَّرَ ذَلِكَ لَظَنَهُ إِنْسَانًا سَمَاءَ إِنْسَانًا  
فَلَوْ كَانَتْ بَازَاءُ الْأُمُورِ الْخَارِجِيَّةِ لَمَا تَغَيَّرَتِ التَّسْمِيَةُ مَعَ عَدَمِ تَغْيِيرِ الشَّيْخِ وَلَئِنْ قَوْلُنَا زَيْدٌ  
فَقَدْ لَوْ وَضَعْنَا لِقِيَامَ زَيْدٍ الْمَوْجُودِ فِي الْخَارِجِ لَمَكَانَ صَدَقًا أَلْبَتَهُ وَلَيْسَ كَذَلِكَ وَالْآخِرُ عَمَّا  
ذَكَرَ الْفَرَى وَهَذَا إِنَّمَا يَصْلُحُ حُجَّةً فِي الْوَضْعِ النَّوْعِيِّ دُونَ الشَّخْصِيِّ وَلَئِنْ مِنَ الْإِلْفَاطِ مَا هُوَ  
مَوْضُوعٌ لِلْبَعْدِيَّاتِ الْمُمْكِنَةِ أَوِ الْمُمْتَنِعَةِ وَلَا وَجُودَ لَهَا إِلَّا فِي الذَّهْنِ كَذَا قِيلَ وَتَمَامُهُ  
مَوْقُوفٌ عَلَى عَدَمِ الْقَائِلِ بِالْفَصْلِ وَبِالْجُمْلَةِ الْقَوْلُ بِأَنَّ الْإِلْفَاطَ بَأْسَ مَا هُوَ مَوْضُوعٌ لِلْحَقَائِقِ  
الْخَارِجِيَّةِ عَلَى مَا صَرَّحَ بِهِ بَعْضُ النُّحَوِيِّينَ عَمَّا لَا خَفَاءَ فِي بَطْلَانِهِ قَوْلُهُ (لِيُفِيدَ) إِمَّا شَارَةً إِلَى  
الْغُرْضِ مِنَ الْوَضْعِ أَيْ وَضَعْتُ الْإِلْفَاطَ لِيُفِيدَ الْوَضْعَ (النَّسَبَ) الْإِسْنَادِيَّةَ أَوِ التَّقْيِيدِيَّةَ  
وَالْإِضَافِيَّةَ بَيْنَ الْمَفْرَدَاتِ بَضْمُ بَعْضِهَا إِلَى بَعْضٍ (وَالْمُرَكَّبَاتِ) أَيْ الْمَعْنَى الْمُرَكَّبَةَ  
(دُونَ الْمَعْنَى الْمُفْرَدَةِ وَلَا فَيَدُورُ) أَيْ وَلَئِنْ لَمْ تَكُنْ مَوْضُوعَةً لِإِفَادَةِ النَّسَبِ  
يَلِ الْمَعْنَى الْمُفْرَدَةِ الْمُقَدَّرَةِ لَزِمَ الدَّوْرُ لِأَنَّ الْعِلْمَ بِالْمَفْهُومَاتِ حِينَئِذٍ يَتَوَقَّفُ عَلَى الْعِلْمِ بِالْوَضْعِ وَذَلِكَ

ليتعاون بعضهم ببعض وذلك لا يتم إلا بأن يعرفه ملق نفسه فاحتيج إلى وضع شيء يحصل به التعريف وعبر المصنف عنه بالتمارف تبعاً للحاصل وفيه نظر (قوله وكان اللفظ إلى قوله وضع) شرع يتكلم في الموضوع وهو الثاني من الستة المتقدمة وحاصله أنه قد تقرر أن الشخص محتاج إلى تعريف الغير ما في نفسه والتعريف إما باللفظ أو بالإشارة كحركة اليد والحاجب أو بالمثال وهو الجرم الموضوع على شكل الشيء وكان اللفظ أفيد من الإشارة والمثال وأيسر أما كونه أفيد فاعمومه من حيث أنه يمكن التعبير به عن الذات والمعنى الموجود والمعدوم والحاضر والغائب والحادث والقديم كالبارى سبحانه وتعالى ولا يمكن الإشارة إلى المعنى ولا إلى الغائب والمعدوم ولا يمكن أيضاً وضع مثال لدقائق العلوم ولا للبارى سبحانه وتعالى وغير ذلك قال الإمام ولأن المثال قد يبقى بعد الحاجة فيقف عليه من لا يريد الوقوف عليه وأما كونه أيسر فلأنه موافق للأمر الطبيعي لأنه مركب من الحروف الحاصلة من الصوت وذلك إنما يتولد من كفيات مخصوصة تعرض للنفس عند إخراجها وإخراجها ضروري فصرف ذلك الأمر الضروري إلى وجه ينتفع به الشخص انتفاعاً كلياً فلما كان اللفظ أفيد وأيسر وضع فقوله وضع جواب لما وقوله يعرض بكسر الراء فقط قاله الجوهرى قال فإن كان من قولك عرضت العود على الاناء وشبهه كسرت أيضاً وقد يضم \* وأعلم أن الكتابة من جملة الطرق أيضاً ولا يصح أن يريد المصنف بقوله والمثال لأن تعليقه بالعموم يبطله لأن كل ما صح التعبير عنه

العلم موقوف على العلم بها لتوقف العلم بالنسبة على تصور المتسمين على أن قوله أثبتوني بأسماء هؤلاء يدل على العلم بالمسميات مع المطالبة بالإنباء بأسمائها تعجيزاً ولا يتوهم الدور بالنسبة إلى المعاني المركبة لأن العلم بها إنما يتوقف على العلم بكون المفردات موضوعاً لمعانيها المفردة لا على العلم بكون المركب موضوعاً للمعنى التركيبي وفيه بحث أما أولاً فلأن العلم بالمفاهيم بمعنى الفهم من اللفظ وفي الحال يتوقف على العلم بالوضع وذا إنما يتوقف على العلم بها سابقاً وفي الجملة لا على فهمها من اللفظ وفي الحال والحاصل أنا نتصور الالفاظ والمفاهيم أولاً ثم نعلم وضعها لها ويرسم ذلك في خيالنا فاستفيد المفهوم عند سماع اللفظ ثانياً وهذا تحقيق ما في التفسير الكبير للإمام يحتمل أنه إذا استقر في الخيال مقارنة بين اللفظ والمعنى المعين فعند حصول الشعور باللفظ ينتقل الخيال إلى المعنى وحينئذ يندفع الدور وأما ثانياً فلما ذكر الفري من أنه لو كفي في إفادة المعاني المركبة بمجرد العلم بوضع المفردات لم يحصل اختلاف الإفادة في المركبات عند اتفاقها في الالفاظ ومعانيها كما يقال ضرب موسى عيسى وضرب عيسى موسى وما ضرب زيد إلا عمراً وما ضرب عمراً إلا زيد واللازم باطل أقول الهيئة التأليفية الخاصة كواحد

أمكن كتابته فلا يكون اللفظ أعم منها فاعرف ذلك ( قوله : بازاء المعاني الذهنية ) هذا هو الثالث من الأقسام الستة وهو الموضوع له وحاصله أن الوضع لشيء فرع عن تصور فلا بد من استحضار صورة الإنسان مثلاً في الذهن عند إرادة الوضع له وهذه الصورة الذهنية هي التي وضع لها لفظ الإنسان لا الماهية الخارجية والدليل عليه أنا وجدنا إطلاق اللفظ دائرة مع المعاني الذهنية دون الخارجية بيانه أنا إذا شاهدنا شيئاً فظننا أنه حجر أطلقنا لفظ الحجر عليه فإذا دنونا منه وظنناه شجراً أطلقنا لفظ الشجر عليه ثم إذا ظنناه بشراً أطلقنا لفظ البشر عليه . فالمعنى الخارجى لم يتغير مع تغير اللفظ فدل على أن الوضع ليس له بل للذهنى وأجاب في التحصيل عن هذا بأنه إنما دار مع المعاني الذهنية على اعتقاد أنها في الخارج كذلك وهو جواب ظاهر ويظهر أن يقال أن اللفظ موضوع بازاء المعنى من حيث هو أى مع قطع النظر عن كونه ذهنياً أو خارجياً فإن حصول المعنى في الخارج والذهن مع الأوصاف الزائدة على المعنى واللفظ إنما وضع للمعنى من غير تقييده بخلافه ثم إن الموضوع له قد لا يوجد إلا في الذهن فقط كالعلم ونحوه وهذه المسئلة قد أهمها الأمدى وابن الحاجب ( قوله ليفيد النسب ) شرع بتكلم في فائدة الوضع وهو الرابع من الأقسام واللام متعلقة بقوله قبله وضع وحاصله أن اللفظ وضع لإفادة النسب بين المفردات كالفاعلية والمفعولية وغيرهما وإفادة معاني المركبات من قيام أو

من المفردات ولا نسلم اتفاق المفردات عند اختلاف الهيئة المذكورة لا يقال فحينئذ يكون العلم بوضع الهيئة التأليفية من شرائط الإفادة فيلزم توقف إفادة اللفظ المركب بمعناه على العلم بوضعه له إذ لا معنى له سوى العلم بوضع مفرداته والهيئة التأليفية لما قصد منها لانا نقول العلم بوضع الهيئة التأليفية كالعلم بأنه إذا وقع بعد فعل اسمان صالحان للفاعلية والمفعولية ولم يوجد قرينة الفاعلية سوى التقديم فالمتقدم فاعل لا يفيد بمجرد معنى تركيبياً خاصاً بمادة كضرب موسى عيسى مثلاً إلا بعد معرفة وضع مفردات هذا التركيب ولا معرفة وضع شيء منها بمجرد وضعها يفيد ذلك بل جميع العلوم المتعلقة كل منها بوضع شيء من الألفاظ المفردة والهيئة التأليفية بمعناه سبب للعلم بمجموع المعنى المركب من معانيها ولا يخفى أن جميع العلوم المتعلقة بأوضاع هذه الأشياء غير العلم بوضع المجموع فاستفادة العلم بمجموع المعنى موقوف على جميع تلك العلوم لا العلم بوضع المجموع وهذا العلم يتوقف على العلم بمجموع المعنى فلا دور . فإن قلت العلم بوضع المجموع لا ينفك عن جميع العلوم بالأوضاع فتوقف العلم بمجموع المعنى على الثاني يستلزم توقفه على الأول قلنا : لا نسلم لجواز أن يكون عدم الانفكاك لأنه معلول للمعلول أو لانه والعلم بمجموع المعنى معلول بمجموع العلوم فالوجه في الجواب هو الأول ثم لقائل أن يقول جعلتم فيما مر علة الوضع احتياج الناس إلى تعبير ما في الضمير ثم جعلتم العلة لإفادة النسب في

قعود فلفظ زيد مثلاً وضع لاستفاد به الإخبار عن مدلوله بالقيام أو غيره ، وليس الغرض من الوضع أن يستفاد بالألفاظ معانيها المفردة أى تصور تلك المعاني لأنه يلزم الدور وذلك لأن إفادة الألفاظ المفردة لمعانيها موقوفة على العلم بكونها موضوعاً لتلك المسميات والعلم بكونها موضوعاً لتلك المسميات يتوقف على العلم بتلك المسميات فيكون العلم بالمعاني متقدماً على العلم بالوضع فلو استفدنا العلم بالمعاني من الوضع لكان العلم بها متأخراً عن العلم بالوضع وهو دور فإن قيل هذا بعينه قائم في المركبات لأن المركب لا يفيد مدلوله إلا عند العلم بكونه موضوعاً لذلك المدلول والعلم به يستدعى سبق العلم بذلك المدلول فلو استفدنا العلم بذلك المدلول من ذلك المركب لزم الدور وأجاب في المحصول بأننا لانسلم أن إفادة المركب لمدلوله متوقفة على العلم بكونه موضوعاً له بل على العلم بكون الألفاظ المفردة موضوعاً للمعاني المفردة وعلى كون الحركات المخصوصة كالرفع وغيره دالة على المعاني المخصوصة وقد أهمل ابن الحاجب والآمدى هذه المسئلة أيضاً \* قال ( ولم يشب )

المركبات والجواب أنه لا منافاة إذ الغرض من وضع اللفظ إفادة النسب ليحصل التعبير . فالثانى : غرض الغرض ، وكل منهما غرض إليه أشار الفرى . أقول : لو هكس لكان أولى لأن إفادة النسب والمعاني المركبة هو الغرض الحاصل من التعبير ولعله أراد أن الغرض من الوضع جعل اللفظ بحيث يفيد النسب لغرض التعبير عما في الضمير ، ثم لما فرغ من الكلام في الوضع والموضوع له شرع في بيان الواضع وتقريره أنه لا بد لدلالة اللفظ على المعنى من مخصص لا متاع ترجع أحد المتساويين بلا مرجع وليس هو المناسبة الطبيعية وإلا لامتنع عدم دلالة الألفاظ الهندية على معانيها عند من لا يعلم الوضع ولما صرح بوضع لفظ معنى ومقابلته كالقرء الحيض والطهر ، لأنه لو فرض وضع لمقابلته دونه دل عليه اللفظ دونه في هذا الاصطلاح أولها فيدل عليهما فلو كانت الدلالة بالذات لزم تخلف ما بالذات في الأول ، واختلاف ما بها في الثانى بأن يكون اللفظ الواحد دالاً بالذات على المتقابلين مناسباً إياهما وهما مختلفان كذا ذكر المحقق وهو محل تأمل وزعم عباد بن سليمان الضيمرى وأهل التكسير أن بين اللفظ والمعنى مناسبة ذاتية قال المحقق وهو ما ذكره صاحب المفتاح ولعل المخالف يدعى ما يدعيه الاشتقاقىون من ملاحظة الواضع مناسبة إما بين اللفظ ومدلوله وإلا فبطلانه ضرورى فنبت عما ذكرنا أنه لا بد من واضع واختلف في تعيينه فذهب أهل التوقيف إلى أنه الله وأهل الاصطلاح إلى أنه الناس وأهل التوزيع إلى توقيفية بعض اللغات واصطلاحية بعضها وهذا إما بأن يكون الابتداء من الله والإتمام من الناس أو بالعكس والقسم الأخير مما لم يذهب إليه أحد وأهل التوقيف إلى أن الكل محتمل ( ولم يشب )

تعيين الواضع والشيخ زعم أن الله تعالى وضعه ووقف عباده عليه لقوله تعالى وعلم آدم الأسماء كلها \* ما أنزل الله بها من سلطان \* واختلاف السنتكم وألوانكم ولأنه لو كانت اصطلاحية لاحتيج في تعليمها إلى اصطلاح آخر ويتسلسل ولجاز التغيير فيرتفع الأمان عن الشرع.

تعيين الواضع ( بدليل قطعي ) ( والشيخ ) أبو الحسن من أهل التوقيف حيث ( زعم أن الله تعالى وضعه ) أى اللفظ بأزاء المعنى ( ووقف عباده ) أى عليهم كونه موضوعاً له بالوحي أو بخلق أصوات تدل ( عليه ) أو خلق علم ضرورى ( لقوله تعالى وعلم آدم الأسماء كلها ) إذ المراد بها إما موضوعها الأسمى أو المنقول إليه فعلى الأول يراد بها السمات وهى العلامات فيشمل الاسم والفعل والحرف فالكل بتعليم الله تعالى آدم عليه السلام وعلى الثانى يثبت المطلوب فى الاسم وهو الإسم وهو ظاهر وفى الأخيرين لعدم القائل بالفصل ولأن التكلم بمجرد تعليم الأسماء دونهما متعذر أو متعسر وقوله تعالى وإن هى إلا أسماء سميتوهما أنتم وآباؤكم ، ( ما أنزل الله بها من سلطان ) ذم أقواماً على تسميتهم بعض الأشياء من غير توقيف فعلم أن الذم من لوازم الإطلاق اصطلاحاً فلا شىء مما لا ذم فيه من الألفاظ باصطلاحى فالكل توقيفى وقوله ومن آياته خلق السموات والأرض ( واختلاف ألسنتكم وألوانكم ) والمراد باتفاق أئمة التفسير اللغات المختلفة بإطلاق اسم السبب على المسبب فيراد تعليمها لا الاصطلاحى لها وإلا لم تكن من آياته ( ولأنه ) الضمير للشأن ( لو كانت ) اللغات ( اصطلاحية ) أى بوضع البشر واصطلاحهم ( لاحتيج فى تعليمها إلى اصطلاح آخر ) ضرورة تعريفه لذلك الغير. والتعريف إنما هو باللفظ والمفروض أن لا يتوقف فينقل الكلام إلى تعليم ذلك ( و ) الإصلاح ( يتسلسل ) أو بدورها باطلان واقتصر المصنف على التسلسل لأن الدور نوع منه لعدم تنهاى التوقيفات ( و ) أيضاً لو كانت اصطلاحية ( لجاز التغيير ) والتبديل بأن يصطلح القوم المتأخر على غير ما اصططح عليه المتقدم بأن يضعوا ألفاظاً وضعها الأولون لمفومات آخر فجاز أن يراد بالصلاة والزكاة فى زماننا غير المراد بهما فى زمان الرسول عليه السلام بأن يكون المفهوم منهما فى زماننا على اصطلاح قوم حدثوا بعد انبى عليه السلام ( فيرتفع الأمان عن الشرع ) هذا هو تقرير الفنى مع زيادة اصلاح وقال الجار يردى أنه لو كانت اصطلاحية لجاز التغيير بأن تمنحى وتنسى تلك اللغات بواسطة حدوث قوم آخرين وحينئذ يرتفع الأمان من الشرع لجواز أن تكون الألفاظ التى فى القرآن من وضع أقوام آخر أقول

وأجيب بأنّ الأسماء سماتُ الأشياءِ وخصائصها أو ما سبقَ وضعها والذم  
للإعتقاد والتوقيف يُعارضه الإقدارُ

كانه فهم من التغيير تبديل الالفاظ بالفاظ أخرى ولا يستقيم ثبوته في ألفاظ القرآن لأنها منقولة بالتواتر ( وأجيب ) عن الأول من الوجوه الثقلية ( بأن الأسماء ) أى المراد بها في الآية الأولى ( سمات الأشياء وخصائصها ) مثل أن عليه الله تعالى أن الحيل للركوب والجل للحمل والشاة للأكل والثور للحرث لا الالفاظ الموضوعه للمعانى المستقلة المجردة عن الزمان وتخصيصها بها عرف طارىء نحوى سلمنا أن المراد الالفاظ لكن يجوز أن الله تعالى قد عليه ألفاظ سبق وضعها لمعان من أقوام قبل آدم وهذا معنى قوله ( أو ماسبق وضعها ) وتأنيث الضمير يجعل ما في تأويل الأسماء والالفاظ قال الفنى الطائفة المتقدمة اما أناس أو غيرهم والأول باطل شرعا وكذا الثانى عقلا لأن وضع اللغات من غير الحيوان الناطق باطل ثم قال وفيه نظر أقول وجهه منع بطلان الوضع من غيره وأيضا لو سلم أن الشرع لم يخبر بوجود أناس قبل آدم عليه السلام فعدم الإخبار بالشئ لا يستلزم الإخبار بعده حتى يكون القول به خلاف الشرع على أنه قد ورد في بعض الأخبار أنه تعالى كان خلق قبل أبينا آدم مرارا متكررة طوائف مختلفة من الاناس أو كل طائفة آدم ومثله يحكى في نجوى موسى عليه السلام ويوافق ذلك ما روى الشيخ العارف محي الدين بن العربى قدس سره في كتاب الفتوحات المسكية عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال أن الله تعالى خلق مائة ألف آدم وعن الثانى بأن ذم الله تعالى لإياهم على اعتقادهم الهية مسميات تلك الأسماء لا لوضعها لبعض الأشياء وهو معنى قوله ( والذم للإعتقاد ) وعن الثالث بأن يجوز حمل الآية على إقرار الله تعالى الألسنة على وضع اللغات وهو أيضا من آياته فإرجحان الحمل على التوقيف وإلى هذا أشار قوله ( والتوقيف يعارضه الإقدار ) قال الفنى وفيه نظر اما أولا فلأن إطلاق اللسان على اللغة متعارف يقال لسان العرب ولسان الروم دون إطلاقه على الإقدار على وضع اللغات فيترجح الأول لكونه حقيقة عرفية وأما ثانيا فلأنه لو أريد بالألسنة الإقدار لكان التقدير ومن آياته اختلاف أقداركم وهو باطل لعدم اختلاف أقدار الله تعالى وإنما يختلف أوضاع اللغات وهى غير الأقدار أقول كأنه فهم أن النزاع في أن الألسنة مجاز عن اللغات أو الأقدار ولا يخفى ما فيه بل النزاع في أن المراد يكون اختلاف اللغات من آياته كون التوقيف عليها كذلك أو الإقدار على وضعها مع صلوح كل منهما لذلك بعد الاتفاق على أن الألسنة مجاز عن اللغات فسقط الأول وكذا الثانى لأننا لا نسلم حيثئذ أن التقدير ما ذكره بل التقدير ومن آياته أقداره لإياكم على وضع اللغات المختلفة كذا خطر

والتعليم بالترديد والقرائن كما للأطفال والتخفيف لو وقع لاشتهر )  
 قول شرع في القسم الخامس : وهو الواضع فنقول : ذهب عباد بن سليمان الصيمري  
 المعتزل إلى أن اللفظ يفيد المعنى من غير وضع بل بذاته لما بينهما من المناسبة الطبيعية ،  
 هكذا نقله عنه في المحصول ، ومقتضى كلام الآمدى في النقل عن القائمين بهذا المذهب  
 أن المناسبة ، وإن شرطناها لكن لا بد من الوضع ، واحتج عباد بأن المناسبة لو انتفت  
 لكان تخصيص الاسم المعين بالمسمى المعين ترجيحاً من غير مرجح ، والجواب أنه يختص  
 بإرادة الواضع أو بخطوره بالبال ، ويدل على فساده أنها لو كانت ذاتية لما اختلفت باختلاف  
 النواحي ولما كان كل إنسان يهتدى إلى كل لغة ولما كان الوضع لضدين محالاً وليس بمحال  
 بدليل القرء للحيض والطهر ، والجون للسواد والبياض إذا تقرر إبطال مذهب عباد وأنه  
 لا بد من واضع فقد اختلفوا فيه على مذاهب أحدها الوقف لأنه يحتمل أن تكون الجميع  
 توقيفية وأن تكون اصطلاحية ، وأن يكون البعض هكذا ، والبعض هكذا . فإن جميع  
 ذلك ممكن والأدلة متعارضة فوجب التوقف ، وهذا مذهب القاضي والإمام وأتباعه ومنهم  
 المصنف ، ونقله في المنتخب عن الجمهور ، وفي الحاصل عن المحققين وفي المحصول والتحصيل  
 عن جمهور المحققين ، والمذهب الثاني : أنها توقيفية ومعناه أن الله تعالى وضعها ووقفنا عليها  
 بتشديد القاف أى علمنا إياها وهذا مذهب الشيخ أبى الحسن الأشعري واختاره ابن الحاجب  
 والإمام في المحصول في الكلام على القياس في اللغات كما ستعرفه قال الآمدى إن كان المطلوب هو  
 اليقين فالحق ما قاله القاضي وإن كان المطلوب هو الظن وهو الحق فالحق ما قاله الأشعري لظهور أدلته  
 واستدل المصنف عليه بالمنقول والمعقول فاما المنقول فثلاثة . الأول : قوله تعالى وعلم آدم الأسماء  
 كلها ، إلى آخر الآية دلت الآية على أن آدم لم يضمها ولا الملائكة فتكون توقيفية أما آدم فلأنه تعلم من

ببالي ثم وجدت في كلام الفاضل ما يشير إليه وأجيب عن الأول من الوجهين العقليين بأنا  
 لا نعلم أن اللغات لو كانت اصطلاحية احتج إلى آخر سابق بل يكفي فيه التردد والقرائن وهو  
 معنى قوله : ( والتعليم بالترديد والقرائن كما للأطفال ) أى كعلم الوالدين أطفالهم وهو  
 منصوب عطفاً على اسم إن وهو الأسماء وعطفه المراعى على الاقدار أى التوقيف يعارضه الاقدار  
 والتعليم وهو سهولاً لأنه حينئذ يتعلق بالجواب عن الوجه الثالث من المنقول ولا يكون جواب الأول  
 من المعقول مذكوراً قال الفري لأن التعليم بالترديد ليس معارضاً للتوقيف بل التعليم بالإصلاح  
 السابق أقول وجه عدم صلوح المعارضة أن التعليم بالترديد منسوب إلى العباد فلا يكون من آياته  
 لا يتقدير أن الاقدار عليه كذلك فالمعارض حينئذ الاقدار ليس إلا وأجيب عن الثاني منهما بأن  
 رفع الأمان من الشرع إنما يلزم من وقوع التغيير لا جوازه ( والتغيير ) لم يقع إذ ( لو وقع لاشتهر )

الله تعالى ، وأما الملائكة فلأنهم تعلوا من آدم والمراد بالاسماء إنما هو الالفاظ الموضوعه  
بأزاء المعاني ، وذلك يشمل الأفعال والحروف والاسماء المصطلح عليها لأن الاسم سمي  
بذلك لأنه سمة أى علامة على مسماه ، والأفعال والحروف كذلك ، وأما تخصيص الاسم  
ببعض الأقسام فإنه عرف النحويين واللغويين سلنا أن الاسم بحسب اللغة يختص بهذا  
القسم ~~لكن~~ التشكلم بالاسماء وحدها متعذر سلنا أنه غير متعذر لكن ثبت أن الاسماء  
توقيفية فيثبت الباقي إذ لا قائل بالفرق \* الثاني : ان الله سبحانه وتعالى ذم أقواماً على  
تسميتهم لبعض الأشياء من غير توقيف . فقال : (إن هي إلا أسماء سميتموها ، فثبت التوقيف  
في البعض المذموم عليه ، ويلزم من ذلك ثبوته في الباقي ، وإلا يلزم فساد التعليل بكونه  
ما أنزله الثالث : قوله تعالى : ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم ، وجه  
الدلالة ان الله سبحانه وتعالى قد امتن علينا باختلاف الاسنة وجعله آية ، وليس المراد  
باللسان هو الجارحة اتفاقاً لأن الاختلاف فيها قليل ثم أنه غير ظاهر بخلاف الوجه ونحوه  
فتمين أن يكون المراد باللسان هو اللغة مجازاً كما في قوله تعالى : (وما أرسلنا من رسول إلا بلسان  
قومه ، وحينئذ فنقول لولا أنها توقيفية لما امتن علينا بها ، وأما المعقول فأمران : أحدهما :  
أنها لو كانت اصطلاحية لاحتاج الوضع في تعليمها لغيره إلى اصطلاح آخر بينهما . ثم ان  
ذلك الطريق أيضاً لا يفيد لذاته ، فلا بد له من اصطلاح آخر ، ويلزم التسلسل . واعلم أن  
هذا التقرير هو الصواب ، وهو كما أتى به المصنف ، ومن الشارحين من يقرره بتقرير  
ذكره في المحصول على وجه آخر فنقلوه إلا ههنا فاجتنبه نعم هذا الهدل لا يثبت به مذهب  
الاشعرى وإنما يطل به مذهب أنى هاشم وأتباعه خاصة فاعرف ذلك . الثاني من المعقول  
أن اللغات لو كانت اصطلاحية لجاز التغيير فيها إذ لا حرج في الاصطلاح وجواز التغيير  
يؤدى إلى عدم الامان والوثوق بالأحكام التى في شريعتنا فان لفظ الزكاة والاجارة وغيرها  
يجوز أن تكون مستعملة في عهد النبي صلى الله عليه وسلم لمعان غير هذه المعاني المعهودة الآن  
وقد علمنا من هذا أن فائدة الخلاف في التغيير ( قوله : وأجيب ) شرع في الجواب عن أدلة  
الشيخ الخمسة . فأجاب عن الأول : وهو قوله تعالى : (وعلم آدم الاسماء ، بوجهين : أحدهما :  
لأنسلم أن المراد بالاسماء فى الآية هى اللغات بل يجوز أن يكون المراد بالاسماء سمات  
الأشياء وخصائصها كتعليم أن الخيل تصلح للكر والفر ، والجمال للحمل ، والثيران  
للزراعة . فأما تعليم الخواص فواضح ، وأما تعليم السمات أى العلامات . فتقريره من وجهين  
أحدهما أن هذه الأشياء علامات دالة على تلك الحيوانات فإنه يعرف بمشاهدة الحرث مثلاً  
كونه من البقر فإذا علم هذه الأشياء فقد علمه سمة على الذوات أى علامة عليها . الثاني : أن الله  
تعالى علم آدم علامات ما يصلح للكر والفر ، وعلامات ما يصلح للحمل ، وغير ذلك حتى  
إذا شاهد صفة ما يصلح للحمل فى ذات استعمالها فى الحمل إذا تقرر هذا . فنقول : يصح



إطلاق الاسم على ما ذكرناه لأن الاسم مشتق من السمة أو من السمو وعلى كل تقدير فكل ما يعرف ماهية ويكشف عن حقيقة يكون اسماً لأنه إن اشتق من السمة فواضح وإن اشتق من السمو فالعلو أيضاً موجود لأن الدليل أعلى من المدلول ، وأما تخصيص الاسم باللفظ المصطلح عليه فعرف حادث والضمير في عرضهم للمسميات لتغليب من يعقل أى عرض المسميات على الملائكة وامتحنهم على أسمائها ، أى ألفاظها كما قال الأشعري : أوصافها كما أوله المصنف وغيره ، وعلى كل حال فليس في المضمرة دلالة على شيء مما نحن فيه الثاني : سلنا أن الأسماء هي اللغات لكن يجوز أن تكون تلك الأسماء التي عليها الله تعالى آدم قد وضعها طائفة خلقهم الله تعالى قبل آدم فلم قلتم أنه ليس كذلك ، وفي المحصول جواب ثالث وهو أنه يجوز أن يكون المراد من التعليم لإلهام الاحتياج إليها والاقدار على الوضع وفي الأحكام جواب رابع ، وهو أن ما تعلمه آدم يجوز أن يكون نسيه ثم اصطلحت أولاده من بعده على هذه اللغات والسكلام إنما هو فيها والجواب عن الثاني : وهو الذم في قوله تعالى : « ما أنزل الله بها من سلطان » إنما لا نسلم أن الذم على التسمية بل على إطلاقهم لفظ الإله على الصنم مع اعتقادهم أنها آلهة إذ اللات والعزى ومناة أعلام على أصنام فقرينة اختصاصها بالذم دون سائر الأسماء دليل عليه ، ولأن هذه أعلام منقولة ، وليست بمرتجلة فلا ذم في التسمية بها على القول بالتوقيف كالحارث وشبهه لعدم ارتباطها والجواب عن الثالث وهو قوله تعالى واختلاف ألسنتكم أنه إذا اتفق أن يكون المراد الجارحة كما تقدم وأن المراد إنما هو اللغات مجازاً فليس حمل الامتنان على وضعها حتى يلزم التوقيف بأولى من حمله على الاقدار إما على وضعها أو على النطق بها فكل منهما آية وحيلته فالتوقف يعارضه الاقدار فإن قيل : حمله على الوضع أولى لأنه أقل إضماراً . قلنا : لا إضمار هنا أصلاً فافهمه بل حاصله أن الامتنان دل بل لازمه على أن البارئ تعالى له تأثير في اللغات . إما بالوضع ، أو بالاقدار والجواب عن الرابع : أنا لا نسلم أنها لو كانت اصطلاحية لاحتاج في تعليمها إلى اصطلاح آخر . بل يحصل التعليم بتريد اللفظ ، وهو تكراره مرة بعد مرة على القرائن كالإشارة إلى المسمى ، ونحوها وبهذا الطريق تعلمت الأطفال ، والجواب عن الخامس : أنا لا نسلم ارتفاع الأمان عن الشرع . لأن التغيير لو وقع لاشتهر ووصل إلينا لكونه أمراً مهما فعدم اشتغاره دليل على عدم وقوعه قال : ( وقال أبو هاشم : الكلُّ مُصْطَلَحٌ وإلاَّ

لكونه مما يتوفر الدواعي على نقله ، واللازم باطل ( وقال أبو هاشم ) وأتباعه وهم أهل الاصلاح ( الكل ) أى مجموع الألفاظ ( مصطلح وإلا ) أى وإن لم يكن كذلك

فالتوقيفُ إما بالوحي فتتقدمُ البعثةُ وهي مُتأخِّرةٌ لقوله تعالى  
وما أرسلنا من رسولٍ إلَّا بلسانِ قومِهِ أو بخلقٍ علمٍ ضروريٍّ في  
عاقِلٍ فيعرفُهُ تعالى ضرورةً فلا يكونُ مُكلِّفاً أو في غيره وهو بعيدٌ  
وأجيبَ بأنَّه ألهمَ العاقلَ بأنَّ واضعاً ما وضعها وإنَّ سلَّم لم يكن مُكلِّفاً  
بالمعرفة فقط

بل كانت توقيفية (فالتوقيف إما) أن يكون (بالوحي فتتقدم البعثة) أي لزوم حينئذ تقدم  
البعثة على التوقيف والعلم باللغة (وهي) أي لكن البعثة (متأخرة) عن التوقيف بها  
(لقوله تعالى وما أرسلنا من رسول إلَّا بلسان قومِهِ) أي بلغتهم فيبطل تقدم البعثة وكذا  
كون التوقيف بالوحي فإن قلت دلالة الآية إنما هي على سبق اللغات والأوضاع دون التوقيف  
والتعليم فلا يلزم تقدم التوقيف على البعثة قلنا هو مبني على أن لغة القوم بطريق الإضافة إنما  
يكون بعد توقيفهم وتعليمهم كذا ذكر الفاضل (أو) يكون (بخلق علم ضروري في عاقل)  
فيلزم أن يعرف ضرورة أن الله تعالى وضع اللغة ووقفه عليه إذ لا بد في معرفة الوضع  
من معرفة الواضع على التعيين لاحتياجه إليه (فيعرفه تعالى ضرورة) لاستلزام العرفان  
الأول إياه (فلا يكون) هذا العاقل (مكلِّفاً) بمعرفة الله تعالى وإلَّا لكان تكليفاً بالحاصل  
وإذا لم يكلف بالمعرفة لم يكلف أصلاً لعدم القائل بالفصل واللازم باطل (أو) يكون بخلقه  
(في غيره) أي غير العاقل (وهو بعيد) إذ يبعد كون غير العاقل كالجناد والمجنون عالماً  
بهذه اللغات الكثيرة العجيبة والتركيبات اللطيفة وهنا قسم آخر وهو خلق الأصوات في  
الجمادات وإنما لم يذكره لأنه أيضاً مما يبعد عن العقل مع أن الآمدى جعله من قبيل خلق  
العلم الضروري (وأجيب) بأن التوقيف لآدم عليه السلام قبل وجود قومه كما دل ظاهر  
الآية ولا يقدح في ذلك تأخر بعثة سائر الرسل عن العلم باللغة وآدم وإن كان رسولا  
لكن دلالة الآية على سبق اللغات إنما هي في حق الرسول الذي له قوم وآدم لم يكن له قوم  
عند البعثة فهو مخصوص من الآية، إليه أشير في المختصر وشرحه وقريب من هذا ما ذكر  
الفنري من أنه يقتضى تقدم اللغة على إرسال الرسل لاعلى الوحي مطلقاً لجواز كون التوقيف  
بالوحي إلى نبي غير مرسل و (بأنه ألهم العاقل) ولا يلزم أن يعرف أن الله هو الواضع  
إذ لا حاجة في الوضع إلى العلم بالواضع على التعيين بل أن يلهم (بأن واضعاً ما وضعها)  
أي اللغات بأداء المعاني (وإن سلم) لزوم كونه عارفاً بالله فلا نسلم أنه لا يكلف أصلاً بل  
(لم يكن مكلِّفاً بالمعرفة فقط) ويكون مكلِّفاً بسائر التكليفات ولا نسلم أنه باطل قال

وقال الأستاذ ما وقع به التنبيه إلى الاصطلاح توقيفي والباقي مُصطلح  
أقول هذا هو المذهب الثالث الذي ذهب إليه أبو هاشم وهو أن اللغات كلها اصطلاحية  
إذ لو وضعها البارئ تعالى ووقفنا عليها بتشديد القاف أى أعلننا بها فالتوقيف إما  
أن يكون بالوحى وهو باطل لأنه يلزم تقدم بعثة الرسل على معرفة اللغات لكن البعثة  
متأخرة لقوله تعالى: وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه، أو يكون بخلق علم ضرورى  
فى عاقل بأن الله تعالى وضعها لهذه المعاني وهو باطل لأنه يلزم منه أن يعرف الله تعالى  
بالضرورة لا بحصول العلم لأن حصول العلم الضرورى بوضع الله تعالى يستلزم العلم الضرورى  
بالله تعالى لأن العلم بصفة الشيء إذا كان ضرورياً يكون العلم بذاته أولى أن يكون ضرورياً  
وحيثئذ فيلزم أن لا يكون مكلفاً بالمعرفة لحصولها وإذا لم يكن مكلفاً به لم يكن مكلفاً مطلقاً  
لأنه لا فائز بالفرق أو يكون بخلق علم ضرورى فى انسان غير عاقل وهو بعيد فأنه يبعد  
أن يصير غير العاقل عالماً بهذه الكيفيات العجيبة وهذه التركيبات النادرة اللطيفة فإذا انتفت

الغنى وفيه نظر ١.١ أولاً فلاجماع على عدم الفصل وأما ثانياً فلقولهم ان كل عاقل مكلف  
بمعرفة الله تعالى أقول كلاهما ممنوع كيف والصبي العاقل غير مكلف بالمعرفة عند كثير من  
العلماء وكذا الناشئ على شاق جبل فهما ان عرفا الله فبعد البلوغ وبلوغ الدعوة مكلفان  
بمسائر الشرائع لا بالمعرفة لا متناع تحصيل الحاصل ( وقال الأستاذ ) الاسفرائينى ومن  
تابعة وهم أهل التوزيع ( ما وقع به التنبيه إلى الاصطلاح ) والصواب على وكأنه  
ضمنه معنى الإشارة أى القدر الذى وقع به الإشارة إلى الاصطلاح أى التعليم الغير ابتداء  
( توقيفى والسباقى مصطلح ) إذ لو لم يكن البعض توقيفياً لزم الدور أو التسلسل كما  
مر والجواب ما أجيب به عنه ولكونهما مما مر ترك المصنف ذكرهما وإذا بطل مذهب  
التعيين تعين للتوقف وفى شرح المختصر للمحقق أن النزاع ان كان فى القطع فالصحيح  
التوقف وإن كان فى الظهور فالظاهر قول الشيخ لأن المراد بالآية الأولى إما تعليم  
الاسماء لآدم عليه السلام وهو ظاهر فى أنه تعالى الواضع ويثبت فى الأفعال والحروف  
لعدم الفصل وذلك لأن الظاهر من تعليم الاسماء تعريف وضعها الجديد المخترع إذ الأصل  
عدم وضع سابق لا الهام بأن يضع لكونه مجازاً وأما تعليم سمات المفهومات أى الانفاظ  
الدالة عليها الشاملة للأقسام الثلاثة وهو أيضاً ظاهر فيما ذكرنا لما ذكرنا وحمل الاسماء  
على الحقائق والخواص وهى المسميات مخالفة للظاهر لدلالة قوله تعالى: أنبئوا بأسماء هؤلاء  
حقوله فلما أنبأهم بأسمائهم، على أن التعليم للاسمى لا المسميات فان قلت الضمير فى قوله ثم  
عرضهم يرجع إلى الاسماء والضمير لا يصلح لها إلا إذا أريد بها المسميات مع تغليب العقلاء

طرق التوقيف اتفق التوقف وثبت الاصطلاح وهذا التقرير هو الصواب على خلاف ما قرره الامام وأتباعه فانهم جعلوه دليلين فلزمهم بطلان دعوى الحصر كما يعرف بالوقوف عليه فجعله المصنف دليلا واحدا مقسما لجمع بين الاختصار في اللفظ والانعصار للاقسام وأجاب المصنف بوجهين أحدهما لم لا يجوز أن يقال ان الله تعالى ألهم العاقل أى خلق العلم فيه بان واضعا اما وضع هذه الالفاظ بازاء هذه المعاني لا أن الله تعالى هو الذى وضع حتى يلزم المحذور وهو عدم التكليف الثانى سلمنا هذا لكن يلزم أن لا يكون مكلفا بالمعرفة فقط لكونه قد عرف وهذا لاستحالة فيه أما كونه غير مكلف مطلقا فانه غير لازم كن أنى بعبادة دون عبادة \* واعلم ان الاحسن فى الجواب ما أجاب به ابن الحاجب وهو أن يقال ان الله تعالى علمها آدم ولا يرد عليه شيء مما قاله الخصم ثم علمها آدم لبنيه ثم بعث الله تعالى إليهم بلغتهم وأحسن من هذا أيضا أن يقال الوحي قد يسكون إلى نبي وهو الذى أوحى إليه لكن لا للتبليغ وقد يكون إلى رسول وهو المبعوث لغيره ولهذا قالوا كل رسول نبي ولا ينعكس والآية إنما تنفى تعلمها بالوحي إلى رسول فيجوز أن يكون حصل التعليم بالوحي إلى نبي ( قوله وقال الاستاذ ) هذا هو المذهب الرابع اختيار الاستاذ أى استحق الاسفراينى الشافعى وهو أن القدر الذى وقع به التنبيه إلى الاصطلاح توقيفى فانه لو كان اصطلاحيا لاحتجج فى تعليمه إلى اصطلاح آخر وتسلسل كما قلناه وأما الباقي فيكون اصطلاحيا هكذا قاله الإمام لما تكلم على تفصيل المذاهب فتابعه المصنف لكنه نقل عنه عند الاستدلال عليه ان الباقي يحتمل أن يكون اصطلاحيا وأن يكون توقيفيا وهو الذى نقله عنه ابن برهان والآمدى وصاحب التحصيل وابن الحاجب وغيرهم فعلى هذا يكون مذهبه مركبا من الوقف والتوقيف وفى المسئلة قول خامس ان ابتداء اللغات اصطلاحى والباقي محتمل كذا فى المحصول وللتحصيل لكن فى المنتخب والحاصل الجزم بأن الباقي توقيفى قال ( وطريق معرفتها النقل المتواتر أو

قلنا الضمير للمسميات وإن لم يتقدم ذكرها لفظا للقريئة الدالة عليها ثم لما بين الوضع والواضع والموضوع له وعلة الوضع مهد قاعدة يعرف بها وضع اللفظ لمعناه وذلك لانه لما كان الواجب من العلم بالشرع موقوفا على العلم بمضمون الكتاب والخبر العربيين وهو موقوف على العلم بالعربية كان العلم بها واجبا لانه مما يتوقف عليه الواجب مع كونه مقدور المكلف فلا بد من بيان طريق معرفة اللغة وقواعدها النحوية والتصريفية ( وطريق معرفتها ) اما مجرد النقل أو العقل أو المركب منهما والاول اما ( النقل المتواتر ) وهو فى اللغات المشهورة بالتواتر التى لا تقبل التشكيك كالاسماء والارض والحر والبرد ( أو )

الآحاد واستنباط العقل من النقل كما إذا نقل أن الجمع المعروف بالآلف واللام يدخله الاستثناء وإنه إخراج بعض ما تناوله اللفظ فيحكم بعمومه وأما العقل الصرف فلا يجدى ) أقول هذا هو القسم السادس وهو الطريق إلى معرفة اللغات ويعرف بثلاثة أمور . أحدها بالنقل المتواتر كالأسماء والأرض والحر والبرد ونحوها مما لا يقبل التشكيك . الثاني الآحاد كالقمر ونحوه من الألفاظ العربية قال في المحصول وأكثر ألفاظ القرآن من الأول وذكر الآمدى نحوه والثالث ولم

أما ( الآحاد ) أى نقل الآحاد ، وهو فيما وراء ذلك كالمروية المنعنة عن الأدباء الباحثين عن اللغات المدونين لها كالخليل والأصمعي ونحوهما ، وقد أوردوا في مثاله نحو الخطحوب والحر يعطل للنجيق والدم (و) الثاني هو ( استنباط العقل من النقل ) أى من المقدمتين العقليتين حكماً لغوياً ( كما إذا نقل ) عن أئمة اللغة ( أن الجمع المعروف بالآلف واللام يدخله الاستثناء ) ونقل عنهم أيضاً ( وإنه ) أى الاستثناء ( إخراج بعض ما تناوله اللفظ ) فالعقل يستنبط منهما عموم الجمع المعروف ( فيحكم بعمومه ) بناء على أنه لو لم يكن عاماً متاولاً لكل فرد لما جاز إخراج أى فرد أريد قال الفري : ولو بدلت المقدمة الثانية بقولهم ان كل ما دخله الاستثناء فهو عام وجعلت المقدمة الثانية دليلاً عليه لكان أظهر في المطلوب أقول كلامه في الاستنباط وهو ينبىء عن الكلفة فلا يناسبه ما هو بديهي الاناج فلذا أوردناها دليلاً الكبرى دونها مع أنه مما اشتهر نقله عن أئمة اللغة لا الكبرى السكينة التي ذكرها ويؤيد ذلك عد الفاضل إياها من الضمائم العقلية ( وأما ) الثاني : وهو ( العقل الصرف فلا يجدى ) نفعا في اللغة ، لأن وضع لفظ معين لمعنى معين من الممكنات ، والعقل لا يستقل بها ، ثم في كون النقل المجرد طريقاً بمعنى استقلاله بالدلالة ، فلما دخل للعقل فيه نظر إذ صدق الخبر لا بد منه وهو عقلي فالطريق على هذا هو المركب وهو قسمان ، قسم صرح فيه النقل بأن هذا هو موضوع لذلك ، وقسم ثبت فيه بالنقل ما إذا انضمت إليه مقدمة أخرى عقلية أفادنا العلم بالوضع وكل من القسمين يجرى فيه التواتر والآحاد والقدح في المتواتر سفسطة لا تستحق الجواب وفيما ثبت بالآحاد يشبث الظن وهو كاف فيه والاحتمالات المرجوحة إنما تنافي القطع دون الظن فاندفع ما شكك به البعض من أن أكثر الألفاظ دورانا على الألسن كلفظ الله وقع فيه الخلاف سرياني هو أم عربي مشتق ، ومم اشتق . أو موضوع ابتداء . ولما وضع . للذات . أو لبعض المعاني للفظ الكلى أو الشخصى . فما ظنك بغيره وأيضاً الرواة معدودون كالأصمعي وغيره ولم يبلغوا

يفكره الآمدى ولا ابن الحاجب \* استنباط العقل من النقل كما إذا نقل إلينا أن الجمع المعروف يدخله الاستثناء ونقل إلينا أن الاستثناء إخراج ما يتناوله اللفظ فيحكم العقل بواسطة هاتين المتقدمتين أن الجمع المعروف للعموم ، وأما العقل الصرف بكسر الصاد أى الخالص فلا يحدى أى فلا ينفع فى معرفة اللغات لأن العقل إنما يستقل بوجود الواجبات وجواز الجائزات واستحالة المستحيلات ، وأما وقوع أحد الجائزين فلا يهدى إليه واللغات من هذا القبيل لأنها متوقفة على الوضع قال : \* ( الفصل الثانى فى تقسيم الالفاظ دلالة اللفظ على تمام مسماه مطابقة وعلى جزئه تضمن وعلى لازمه الذهنى التزام ) أقول

حد التواتر فلا نقطع وأيضاً هم أخذوا من تتبع كلام البلغاء واللفظ عليهم جائز ( الفصل الثانى فى تقسيم الالفاظ ) الموضوعية والتقسيم المذكورة ثلاثة : الاول : الدال وحده إلى المفرد والمركب \* والمفرد إلى أقسامه . والثانى : باعتبار الدال والمدلول . والثالث : المدلول وحده وتقسيم المركب إلى أقسامه من تقسيم الدال وحده كتقسيم المفرد ولهذا لم يصدره بلفظ التقسيم وإلا فشب ذكره عقيب تقسيم المفرد قبل التقسيم الثانى وإنما أخره عن الكل لأن القسمين المتوسطين مما يتعلق بالمفردات بحسب الاصل ولما توقف معرفة تقسيم الدال على معرفة أقسام الدلالة قدم تقسيمها وهى كون الشئ بحالة يلزم من العلم به العلم بشئ آخر عقلياً كان اللزوم أو عرفياً دائماً أو غيره كلياً أو جزئياً وهى إما غير لفظية كدلالة الأثر على المؤثر أو لفظية وهى إما أن تكون طبيعية كدلالة أخ على الوجع على ما قيل أو عقلية كدلالة اللفظ على الالفاظ مهملاً كان أو مستعملاً غير معلوم الوضع للسامع أو معلومة ، واعتبار الدلالة فيه بالفنسة إلى ما لا يتعلق بالوضع مما هو مشترك بين العالم بالوضع وغيره أو تكون وضعية وهى الدلالة اللفظية الوضعية وهى المراد هنا وهى كون اللفظ بحيث إذا سمع أو تخيل فهم منه المعنى للعلم بالوضع ، وإنما لم نقل بالوضع المدلول عليه ليشمل التضمن ، والالتزام إذ هما وضعيتان إذ المراد ، ما للوضع فيه دخل قيل : وإنما لم تجعل الدلالة نفس الفهم لأنه صفة الفهم والدلالة صفة اللفظ فلا تكون هى هو ، وفيه نظر لأن اللفظ يتصف بفهم المعنى منه إلا أنه تركبه لا يشتق منه اسم الفاعل قيل : أن معنى الدلالة موجبة تحمل اللفظ ، أو سماعه لفهم المعنى ، ولهذا يصح تعاليل الفهم بالدلالة فتكون علته الفهم فيكونان متباينين فلا يكون أحدهما الآخر بحسب المفهوم والذات ، وهذا أقرب وإذا تقرر فنقول : ( دلالة اللفظ على تمام مسماه مطابقة ) لتوافق اللفظ والمعنى لكونه موضوعاً بإزائه ( و ) دلالاته ( على جزئه ) أى جزء المسمى ( تضمن ) لكون المعنى المدلول فى ضمن الموضوع له ( و ) دلالاته ( على لازمه الذهنى ) أى اللازم الذهنى للمسمى ( التزام ) لكون

لما فرغ من الكلام على وضع اللفظ وما يتعلق به شرع في تقسيمه وذلك من وجوه وقدم  
تقسيم الالفاظ باعتبار دلالتها لان التقسيمات كلها متفرعة على الدلالة وإنما قلنا أن تقسيم  
الدلالة تقسيم الالفاظ لان كلامه في الدلالة اللفظية ويلزم من تقديم الدلالة اللفظية إلى الثلاث  
تقسيم اللفظ الدال بالضرورة فاندفع سؤال من قال كلام المصنف في تقسيم الالفاظ فكيف  
انتقل إلى تقسيم الدلالة ثم أن الدلالة معنى عارض للشيء بالقياس إلى غيره ومعناها كون  
الشيء يلزم من فهمه فهم شيء آخر وهي إما لفظية أو غير لفظية فغير اللفظية قد تكون وضعية  
كدلالة الذراع على المقدار المعين وغروب الشمس على وجوب الصلاة وقد تكون عقلية  
كدلالة وجود المسبب على وجود سببه وليس الكلام في هذين القسمين بل في اللفظية فلذلك  
أحترز المصنف عنهما بقوله دلالة اللفظ \* ثم أن اللفظية تنقسم إلى ثلاثة أقسام إما عقلية  
كدلالة المقدمتين على النتيجة ودلالة اللفظ على وجود الالفاظ وحياته وإما طبيعية كدلالة  
اللفظ الخارج عند السعال على وجع الصدر وإما وضعية وهي المقصودة هنا فكان ينبغي  
أن يقول دلالة اللفظ الوضعية على أن الإمام قال أن دلالة المطابقة وحدها وضعية وأما  
التضمن والالتزام فعقليتان وتعريف هذه الدلالة التي يريد المصنف هو كون اللفظ إذا  
أطلق فهم منه المعنى من كان عالماً بالوضع وإن شئت قلت فهم السامع من الكلام تمام المسمى  
أو جزاءه أو لازمه وقسمها المصنف إلى ثلاثة أقسام أحدها المطابقة وهي دلالة اللفظ على  
تمام مسماه كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق وسمى بذلك لأن اللفظ طابق معناه \* الثاني  
دلالة التضمن وهي دلالة اللفظ على جزء المسمى كدلالة الإنسان على الحيوان فقط أو على  
الناطق فقط وسمى بذلك لتضمنه إياه \* الثالث دلالة الالتزام وهي دلالة اللفظ على لازمه  
كدلالة الأسد على الشجاعة وإنما يتصور ذلك في اللازم الذهني وهو الذي ينتقل الذهن إليه  
عند سماع اللفظ سواء كان لازماً في الخارج أيضاً كالسرير والارتفاع أم لا كالعصى والبصر  
وكدلالة زيد على عمرو إذا كانا مجتمعين غالباً ولا يأتي ذلك في اللازم الخارجى فقط كالسرير  
مع الامكان فانه إذا لم ينتقل الذهن إليه لم تحصل الدلالة البتة ومن هذا يعلم أن قوله وعلى  
لازمه الذهني التزام غير مستقيم لأن هذا يورث وجود الدلالة مع اللازم الخارجى وهو باطل  
قال في المحصول وهذا اللزوم شرط لا موجب يعنى أن اللزوم بمجرد ليس هو السبب في

المعنى المدلول لازماً للموضوع له وإنما اعتبر اللزوم الذهني لأن فهم المعنى من اللفظ أما سبب  
الوضع له أو سبب أنه لا يتفك فهمه عن فهم الموضوع والأول منتف فلا بد من الثاني ولم  
يعتبر الخارجى لحصول الفهم بدون كافي دلالة لعدم على الملكية وقيل لفظ التمام في المطابقة  
جزائراً إذ الجزء ليس بمسمى اللفظ ويمكن التوجيه بأن الجزء لكونه مدلول اللفظ في الجملة قد

حصول دلالة الالتزام بل السبب هو إطلاق اللفظ واللزوم شرط وهذا التقسيم يعرف منه حد كل واحد منها وفيه نظر من وجوه \* منها أن اللفظ جنس بعيد لإطلاقه على المستعمل والمهمل وهو محتجب في الحدود فكان ينبغي أن يقول دلالة القول ومنها أن التمام لا يكون إلا فيما له أجزاء وحيتئذ فيرد عليه دلالة اللفظ الموضوع لمعنى لا جزء له كالجواهر الفرد والآن والنقطة وكلفظ الله سبحانه وتعالى \* ومنها أنه ينبغي أن يقول من حيث هو تمامه وفي التضمن من حيث هو جزء وفي الالتزام من حيث هو لازمه ليحترز به عن اللفظ المشترك بين الشيء وجزئه كوضع الممكن للعام والخاص على ماستعرفه في الاشتراك وكذلك وضع مصر الإفليم الخاص والبلدة المعروفة وعن المشترك بين الشيء ولازمه كالشمس في الكوكب مع لازمه وهو الضوء فان دلالة مصر مثلاً على البلد المعروف إنما تكون بالمطابقة من حيث أنها تمام المسمى لا من حيث أنها جزؤه فان دلالتها من هذه الحيثية دلالة التضمن وكذلك القول في دلالة التضمن والالتزام على أن الإمام أتى بهذا القيد في التضمن والالتزام فقط ويلزمه ذلك في الباقي وهكذا فعل صاحب التحصيل لكن حذفها صاحب الحاصل ثم المصنف من الجميع اكتفاء بقرينة التمام والجزئية واللازمية واتباعاً للمتقدمين فانه لم يذكره أحد قبل الإمام كما قاله القرافي \* ومنها أن انحصار الدلالة الوضعية في الثلاث يرد عليه سؤال قوى أورده بعضهم وتقريره موقوف على مقدمة وهي الفرق بين الكلّي والكلية والكل والجزئي والجزئية والجزء فأما الكلّي فهو الذي يشترك في مفهومه كثيرون كالإنسان والجزئي مقابله كزيد وسيأتي ذلك وأما الكلية فهو الحكم على كل فرد بحيث لا يبقى فرد من الأفراد كقولنا كل رجل يشبعه رغيفان غالباً وتقابله الجزئية وهو الحكم على بعض أفراد حقيقة من غير تعيين كقولنا بعض الحيوان إنساناً وأما الكل فهو الحكم على المجموع من حيث هو مجموع كأسماء العدد وكقولنا كل رجل يحمل الصخرة العظيمة فهذا صادق باعتبار الكل دون الكلية ويقابله الجزء وهو ما تركب منه ومن غيره كل كالخمس مع العشرة إذا علمت ذلك فتقول صيغة العموم مسماها كلية ودلالتها على فرد منه كدلالة المشتركين على زيد المشترك مثلاً خارجة عن

يتوهم أنه مسماه فذكر التمام لذلك مع أنه تأكيد حسن لوقوعه في مقابلة جزء المسمى ولا بد في الكل من اعتبار قيد آخر وهو من حيث هو كذلك لا يلزم النقص باللفظ المشترك بين الكل والجزء كالامكان المشترك بين الخاص للعام أو بين الملزوم واللازم كالشمس المشترك بين القرص والضوء إلا أن قيد الحيثية قد يترك لظهوره خصوصاً في أمور تختلف باعتبار الحيثيات ولا تخرج دلالة المركب عن هذه الأقسام فاراد المبنى وضع اللفظ تعيينه له أو تعيين أجزائه لاجزائه بحيث يطابق المجموع المجموع فالدلالات الثلاث في المركب كدلالة العشرة موجودة على مفهومه وعلى وجود الخمسة ووجود الزوج



الثلاث أما انتفاء المطابقة والالتزام فواضح وأما التضمن فلأنه دلالة اللفظ على جزء مسماه كما تقدم والجزء إنما يقابله الكل ومسمى صيغة العموم ليس كلا كما قررناه والا لتعذر الاستدلال بها على ثبوت حكمها لفرد في النفي أو النفي فإنه لا يلزم من نفي المجموع نفي جزئه ولا من النفي عن المجموع النفي عن جزئه (قائدة) جميع ما تقدم في دلالة اللفظ كما عبر عنه المصنف وقد تقدم أنها فهم السامع والفرق بينهما وبين الدلالة باللفظ بزيادة الباء أن الدلالة باللفظ استعمال اللفظ أما في موضوعه وهى الحقيقة أو غير موضوعه لعلاقة وهو المجاز والباء فيها للاستعانة والسببية لأن الإنسان يدلنا على ما في نفسه باطلاق لفظه فاطلاق اللفظ آلة الدلالة كالقلم للكتابة والفرق بينهما من وجوه أحدها المحل فإن محل دلالة اللفظ القلب ومحل الدلالة باللفظ اللسان وغيره من الخارج وثنائهما من جهة الموصوف فإن دلالة اللفظ صفة للسامع والدلالة باللفظ صفة للتكلم وثالثها من جهة السببية فإن الدلالة باللفظ سبب ودلالة اللفظ مسبب عنها ورابعها من جهة الوجود فإنه كلما وجدت دلالة اللفظ وجدت الدلالة باللفظ بخلاف العكس وخامسها من جهة الأنواع فدلالة اللفظ ثلاثة أنواع المطابقة والتضمن والالتزام والدلالة باللفظ نوعان الحقيقة والمجاز قال (واللفظ إن دلَّ جزؤه على 'جزءٍ معناه' فمركَّبٌ وإلاَّ فمُفْرَدٌ

(واللفظ إن دل جزؤه على جزء معناه) أى معناه الموضوع له (فمركب وإلا) وإن لم يدل (فمفرد) يخرج عن المركب ويدخل في المفرد ما لا جزء له نحو . ف . علماً وماله جزء لكن لا جزء لمعناه كالوجود وماله جزء لمعناه لكن لا يدل جزؤه على جزء معناه في وضع كزيد وماله ولمعناه جزء ويدل عليه في وضع كعبد الله علماً فإن جزؤه دل على جزء معناه في الوضع الإضافي لكن لا يدل على جزء المعنى المقصود إذ الظاهر من المعنى هنا ما يقصد من اللفظ بالوضع الحالى إلا أن مثل الحيوان الناطق العلم للشخص الإنسان لا يخرج عن المركب لدلالة كل من جزئيه على مفهومه الذى هو جزء الماهية الإنسانية التى هى جزء من المعنى المقصود وجزء الجزء جزء فيجب أن يقال إن قصد دلالة جزئه فيخرج لأن دلالة الجزء هنا غير مقصودة كذا قيل وقال الفاضل لادلالة شئ من أجزاء أمثاله على شئ أما إذا اشترط في الدلالة القصد والإرادة فظاهر وأما إذا لم يشترط فلعدم فهم المعانى الأصلية عند القرينة الدالة على أنها مستعملة في المعانى العلمية للقطع بأن عبد في عبد الله بمنزلة أن من إنسان ولا قائل فيه بالتركيب ودلالة أن على الشرط يعلم أنها تدل حال الإنفراد وعدم جعلها جزءاً من الأعلام ولا خفاء في أن ذلك بوضع آخر أقول لأنسلم عدم انتقال المذهب إلى المعانى الأصلية بالنسبة إلى العالم بالوضعين غاية ما في ذلك أنه يقطع بأنها ليست

## والمفرد إما أن لا يستقل بمعناه وهو الحرف

بمرادة ولا نسلم أن عبد في عبد الله بمنزلة أن من إنسان كيف وهو مقرون بماله دلالة في الجملة بخلاف أن من إنسان فيجوز أن يكون عدم دلالاته بسبب أنه قرن بمالا دلالة له بدونه بل هو بمنزلة أن في قولنا أن علم علماً ولا نسلم عدم دلالاته حينئذ على الشرط ولو تحقق وضع ثان لمعنى فعلى ماضى وفرض أن إنسان منقول عن الجملة الشرطية لدل كل من جزأيه ولعله استنبط ما قال من كلام الإمام حيث أخرج عبد الله علماً عن المركب بزيادة قيد حيث هو جزؤه بناء على أنه لا يصدق عليه أنه يدل جزؤه على جزء معناه حيث الجزء جزؤه بل حيث هو مركب وحينئذ لا يكون الجزء جزء عبد الله علماً ويوضحه أنه كان يمكن أن يقال عبد الله مركباً لا يدل جزؤه على جزء المعنى حال صيرورته جزءاً لعبد الله علماً وهو علماً يدل جزؤه على جزء المعنى حال كونه جزءاً للمركب فيلزم أفراد المركب وتركيب المفرد وأزاحه بأن المعتبر في الدلالة وعدمها حال يكون فيها الجزء جزءاً لهذا اللفظ لا لغيره والظاهر أنه لا حاجة إليه إذ إضافة الجزء إلى اللفظ تغنى عن هذا القيد وهذا مراد الفنى بقوله ولا حاجة إلى هذه الزيادة لأن عبد الله علماً غير عبد الله نعماً فها هو جزء لعبد الله علماً ليس جزءاً لعبد الله نعماً وبالعكس فإن قلت الزاى من زيد قائم لا يدل على جزئه المعنى فوجب أفراده أجيب بأن المراد الجزء القريب قيل هو مما لا يناسب التعريف والحق أن قوله جزؤه لا يفيد العموم فلا يجب في المركب دلالة كل جزء فحينئذ لا يقدح عدد دلالة الزاى من زيد قائم في كونه مركباً لدلالة كل من جزئيه القريبين على جزء المعنى كذا ذكر الجاربردى (والمفرد إما أن لا يستقل بمعناه وهو الحرف) ومعنى عدم استقلاله أن في دلالاته على معناه الأفراد لا بد من ذكر متعلقه لأنه لا بد من ذكر متعلقه عند ذكره كما اختاره الفنى وغيره وإلا انتقض بمثل ذو وقيد المعنى بالأفراد أى مدلول اللفظ بانفراده لأن المعنى التركيبى الحاصل منه عند التركيب يضاف إليه أيضاً وإن كان الأول هو المراد عند إطلاق لفظ معنى اللفظ وتشترك الثلاثة في أن معانيها التركيبية لا تحصل إلا بذكر ما يتعلق به من أجزاء الكلام ويختص الحرف بأن معناه الأفراد أيضاً كذلك وفي كلام بعض المنطقيين إشارة إلى أن المراد بعدم استقلاله أن معناه غير مستقل أى متوقف على الغير ولذا جعلوا اللفظ الدال على الرابطة أى النسبة الواقعة بين المحمول والموضوع حرفاً لتوقف النسبة على المنتسبين إلا أنه قد يأتي في قالب الاسم في بعض الصور كهو في قولنا زيد هو عالم وفي قالب الفعل في البعض ككان في زيد كان عالماً وفيه نظر لأنه لو كان توقف مفهوم اللفظ على شيء موجبا لكون اللفظ حرفاً لكان جميع الأشياء

أَوْ يَسْتَقِلُّ وَهُوَ فَعْلٌ إِنْ دَلَّ بِهِيْتُهُ عَلَى أَحَدِ الْأَزْمَنَةِ الثَّلَاثَةِ وَإِلَّا  
فَاسْمٌ كُلِّيٌّ إِنْ اشْتَرَكَ مَعْنَاهُ مُتَوَاطِئٌ إِنْ اسْتَوَى وَمَشْكُكٌ إِنْ تَفَاوَتْ  
وَجَنَسٌ إِنْ دَلَّ عَلَى ذَاتٍ غَيْرِ مَعْيِنَةٍ كَالْفَرَسِ وَمُشْتَقٌّ إِنْ دَلَّ عَلَى  
ذِي صِفَةٍ مَعْيِنَةٍ كَالْفَارِسِ وَجَزْئِيٌّ إِنْ لَمْ يَشْتَرِكْ

الدالة على النسب والإضافات حروفا كذا ذكر الفاضل (أو يستقل) أي المفرد بمعناه  
(وهو فعل إن دل بهيئته) أي بصيغته وضما (على أحد الأزمنة الثلاثة)  
أي الماضي والحال والمستقبل (ولاً) أي وإن لم يدل عليه بصيغته (فاسم) سواء لم يدل  
على الزمان كالسواد أو دل بلا خصوصية أحدها كالصباح أو دل على أحدها لكن لا بصيغته  
كالأمس وغدا وعد الفعري اسم الفاعل بما دل عليه بالصيغة حال العمل لكن لا وضما  
والظاهر أن دلالاته عليه ليس بحسبها إذ معناه كون الصيغة موضوعة لذلك والاسم (كلى  
إن اشترك معناه) بين الأفراد الخارجية أو الذهنية بإمكان صدقه عليها والسكلى  
(متواطئ إن استوى) معناه أي حصوله في أفراد من غير التفاوت بالشدة ولا  
بالأولية ولا الأولية كالإنسان لتوافق أفراد في المعنى (ومشكك إن تفاوت)  
الحصول بأحد الوجوه لتشكيك الناظر في أنه متواطئ أو مشترك كالعين نظراً إلى أصل  
التوافق وعروض التفاوت ولم يذكر المحقق الأولية إشارة إلى أن ذكر كل من الشدة  
والأولية مغن عن الأخرى ولذا يقال ما يتفاوت بأولية وأولية من غير ذكر الشدة ثم معنى  
ذلك أن العقل إذا لاحظ نسبة كل المفهوم إلى أفراد فيحكم بأن اتصاف البعض به أولى  
وأقدم كما في اتصاف الخالق والمخلوق بالوجود بخلاف اتصاف الأب والابن بالإنسانية \*  
(وجنس إن دل على ذات غير معينة) أي حقيقة معينة بالنوع (كالفرس)  
من غير دلالة على صفة إذ الذات كما يطلق ويراد به ما يقوم بنفسه أو ما صدق عليه الحقيقة  
من الأفراد يراد به نفس الحقيقة أيضاً (ومشتق إن دل على ذي صفة معينة)  
ثم المشتق إذا لم يعتبر فيه خصوصية ذات لإماله الصفة فهو اسم صفة (كالفارس) فإن  
معناه شيء له هذه الصفة من غير دلالة في اللفظ على خصوصية أنه إنسان أو جسم أو غيره  
حتى لو تصور ما هو أعم من الشئية لم يقدر موصوفه الشئ وإنما ذلك لضيق العبارة وإن  
اعتبر فيه خصوصية الذات لم يكن من قبيل الذات كاسم الزمان والمكان إذ ليس معنى القيل  
شئ ما فيه القيل بل زمان أو مكان فيه ذلك كذا ذكر الفاضل وبما يدل على أن اسم الصفة  
لا يدل على خصوصية الذات صحة قولنا الأسود جسم وإفادته \* وإلا لكان قولنا الاسم  
ذو السواد جسم (و) الاسم (جزئى إن لم يشترك) معناه بين الأفراد بأن لا يمكن

وعلم إن استقل ومضمر إن لم يستقل ( أقول اللفظ ينقسم إلى مركب ومفرد وذلك لأنه إن دل جزؤه على جزء المعنى المستفاد منه فهو المركب سواء كان تركيب إسناد كمقولنا قام زيد وزيد قائم أو تركيب مزج كخمسة عشر أو تركيب إضافة كغلام زيد وأورد للقاضي أفضل الدين الخونجى على هذا حيوان ناطق علما على إنسان فينبغى أن يزداد حين هو جزؤه كما ذكره الإمام فى الحصول ( وقوله إن دل جزؤه ) أى كل واحد من أجزائه واستغنى المصنف عن ذكره بإضافة اسم الجنس لأنها للعموم أو نقول إذا دل جزء واحد منه على جزء من معناه يلزم دلالة الجزء الآخر لأن ضم الجزء المهمل إلى المستعمل غير مفيد قال الاصفهاني فى شرح الحصول ولا فرق بين المركب والمؤلف عند المحققين وقال بعضهم المركب ما قلناه وأما المؤلف فهو ما دل جزؤه لا على جزء المعنى كعبد الله ( قوله وإلا فمفرد ) أى وإن لم يدل جزؤه على جزء معناه فهو المفرد وذلك بأن لا يكون له جزء أصلا كباء الجر أوله جزء ولكن لا يدل على جزء معناه كزيد ألا ترى أن الدال منه وإن كانت تدل على حرف الهجاء لكنه ليس جزءا من معناه أى من مدلولها وهو الذات المعينة وكذلك عبد الله وتأبطشرا ونحوه أعلاما ولك أن تقول هذا التعريف يقتضى أن قام زيد مفرد لأن جزأه وهو القاف من قام والزاي من زيد لا يدل على جزء معناه فينبغى تقييد الجزء بالقرب ( قوله والمفرد إلخ ) بدأ بالكلام على المفرد انتدمه على المركب بالطبع ثم إن المفرد ينقسم من وجوه فقدم ما هو باعتبار أنواعه وهو تقسيمه إلى الاسم والفعل والحرف وحاصله أن المفردان كان لا يستقل بمعناه فهو الحرف أى لا يفهم معناه الذى وضع باعتبار لفظ آخر دال على معنى هو متعلق معنى الحرف ألا ترى أى الدراهم من قولك قبضت من الدراهم دالة على معنى هو متعلق مدلول من لأن التبعض تعلق به • وإن استقل نظر إن دل بهيته أى بحالته التصريفية على أحد الأزمثة الثلاثة أما الماضى كقام أو الحال كيقوم أو المستقبل كقم فهو الفعل ( والا ) أى وإن لم يدل بهيته على أحد الأزمثة فهو الاسم وذلك بأن لا يدل على زمان أصلا كزيد أو يدل عليه لكن لا بهيته بل بذاته كالصبح والغروب وأمس والحال والمستقبل والآن ( قوله كل ) اعلم أن الاسم قد يكون كليا وقد يكون جزئيا وتسميته بذلك مجاز فإن الكلية والجزئية من صفات المسمى فالكلى هو الذى لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه سواء وقعت الشركة كالحیوان والإنسان والكاتب أو لم تقع مع إمكانها كالشمس أو استحالتها كالإله وتعبيره

صدقه عليها وهو الجزء الحقيقى ويقال لما يدل على أخص من آخر جزئى إضافى أى بالإضافة إلى الأعم ثم الجزئى ( وعلم إن استقل ) بالدلالة بمعنى أنه وضع لمدلوله بلا قرينة ( ومضمر إن لم يستقل ) قال المدقق فى إيضاح المفصل المضمر ما وضع لمدلوله

يقوله أنه اشترك معناه غير مستقيم لأن السكلى الذى لم يقع فيه شركة يخرج منه فالأولى أن يقول أن قبل معناه الشركة وقال الغزالي السكلى هو ما يقبل الألف واللام وينتقض بقولنا ابن آدم وشبهه \* ثم أن السكلى أن استوى معناه فى أفرادة فهو المتواطىء كالإنسان فإن كل فرد من الآفة لا يزيد على الآخر فى الحيوانية والناطقة وسمى متواطئاً لأنه متوافق يقال توافق فلان وفلان أى اتفقا وإن اختلف فهو المشكك سواء كان اختلافه بالوجوب والامكان كالوجود فإنه واجب فى البارى ممكن فى غيره أو بالإستغناء والافتقار كالوجود يطلق على الأجسام مع استغنائها عن المحل وعلى الأعراض مع افتقارها إليه أو بالزيادة والنقصان كالنور فإنه فى الشمس أكثر منه فى السراج والمفهوم من قول المصنف إن تفاوت اختصاصه بهذا الأخير وليس كذلك وسمى مشككاً لأنه يشكك الناظر فيه هل هو متواطىء لكون الحقيقة واحدة أو مشترك لما بينهما من الاختلاف (فائدة) قال ابن التلسانى لاحقيقة للمشكك لأن ما حصل به الاختلاف أن دخل فى التسمية كان اللفظ مشتركاً وإن لم يدخل بل وضع للقدر المشترك فهو المتواطىء وأجاب القرافى بأن كلا من المتواطىء والمشكك موضوع للقدر المشترك ولكن الاختلاف أن كان بأمر من جنس المسمى فهو المصطلح على تسميته بالمشكك وإن كان بأمر خارجة عن مسماه كالذكورة والأنوثة والعلم والجهل فهو المصطلح على تسميته بالمتواطىء (قوله وجنس) يريد أن السكلى أن دل على ذات غير معينة كالفرس والإنسان والعلم والسواد وغير ذلك مما دل على نفس الماهية فهو الجنس أى اسم الجنس كما قال فى الحصول ومختصراته وهذا التعريف ينتقض بعلم الجنس كاسامة للأسد وثمانية للثعلب فإنه يدل على ذات غير معينة تقول رأيت ثمانية أى ثعلباً مع أنه ليس باسم جنس بل علم جنس حتى يعامل فى اللفظ ماملة الأعلام كالابتداء به ووقوع الحال منه فى الفصيح ومنع صرفه أن انضمت إليه علة أخرى فهو وارد على هذا بخصوصه وعلى أصل التقسيم لكونه أهمله منه \* والفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس أن الوضع فرع التصور

بقريئة غير الإشارة فإن ضمير المتكلم والمخاطب والغائب إنما يتعين مدلولها بقريئة التكلم والمخاطب وتقدم الذكر فعنى عدم استقلاله غير ماهو فى الحرف لأن احتياج تشخيص المدلول بإحدى القرائن لا يستلزم أن يشترط فى إفادة معناه الأفرادى ذكر متعلقه قال الفجرى وينتقض بالمعرف بلام العهد لأنه وضع لمدلوله بقريئة غير الإشارة وهى لام العهد أقول الاسم الداخلى عليه اللام لا يدل إلا على مسماه بلا قريئة والعهد به مستفاد من اللام ولو سلم فرجع لام العهد إلى الإشارة قال الجاربردى فى جعل المضمر جزئياً نظراً لأن وحدته نوعية لمقولية أنت على المخاطب سواء كان هذا أو ذاك ولا شىء من الجزئى وحدته نوعية وجوابه

فاذا استحضر الواضع صورة الأسد ليضع لها فتلك الصورة الكائنة في ذهنه هي جزئية بالنسبة إلى مطلق صورة الأسد فإن هذه الصورة واقعة لهذا الشخص في هذا الزمان ومثلها يقع في زمان آخر وفي ذهن شخص آخر والجميع يشترك في مطلق صورة الأسد فهذه الصورة جزئية من مطلق صورة الأسد فإن وضع لها من حيث خصوصها فهو علم الجنس أو من حيث عمومها فهو اسم الجنس إذ تقرر هذا فنقول اسم الجنس هو الموضوع للحقيقة الذهنية من حيث هي هي وعلم الجنس هو الموضوع للحقيقة من حيث هي متشخصة في الذهن وعلم الشخص هو الموضوع للحقيقة بقيد الشخص الخارجي ( قوله مشتق ) أي وان دل على ذي صفة معينة أي صاحب صفة معينة فهو المشتق كالأسود والفارس قال ابن السكيت وهو من كان على حافر سواء كان فرسا أو حمارا وقال عمارة لا أقول لصاحب الحمار فارس ولكن خار حكاه الجوهرى قال وأما الراكب فهو من كان على بعير خاصة ولقائل أن يقول إذا كان الفارس يطلق عليها فلا يحسن تمثيل المصنف به للصفة المعينة قال في المحصول والأسود ونحوه من المشتقات يدل على ذات إما متصفة بالسواد وإما خصوص تلك الذات من كونها جسما أو غير جسم فلا لأنه يصح أن تقول الأسود جسم فلو كان مفهوم الأسود انه جسم ذو سواد لكان كقولك الجسم ذو السواد جسم وهو فاسد ولو كان مفهومه أنه غير جسم لكان نقضا نعم قد يعلم ذلك بطريق الالتزام ( فائدة ) السكلى على ثلاثة أقسام طبعى ومنطقي وعقلى فالإنسان مثلا فيه حصة من الحيوانية فاذا أطلقنا عليه أنه كلى فهبنا ثلاث اعتبارات أحدها أن يراد به الحصة التي شارك بها الإنسان غيره فهذا هو السكلى الطبعى وهو موجود في الخارج فانه جزء الإنسان الموجود وجزء الموجود موجود والثاني أن يراد به أنه غير مانع من الشركة فهذا هو السكلى المنطقي وهذا لا وجود له لعدم تنافيه والثالث أن يراد به الأمران معا الحصة التي يشارك بها الإنسان غيره مع كونه غير مانع من الشركة وهذا أيضا لا وجود له لاشتراكه على ما لا يتناهى وذهب أفلاطون إلى وجوده وقد ذكر الامام تقسيمات أخرى في السكلى كاتقسامه إلى الجنس والنوع وأهمله المصنف هنا لذكره إياه في المصباح ( قوله وجزئى ان لم يشترك ) أى لم يشترك في معناه كثيرون وهو قسم لقوله أو لا كلى ان اشترك معناه ثم ان الجزئى ان استقل بالدلالة أى كان لا يفتقر إلى شيء يفسره فهو العلم كزبد وان لم يستقل فهو المضمهر كانا وأنت لأن المضمهرات لا بد لها من شيء يفسرها وفي كلامه نظر من وجوه أحدها أن عدم الاستقلال موجود في أسماء الإشارة والأسماء الموصولة وغيرها مع أنها ليست بمضمهرات الثاني أن هذا التقسيم كله في الاسم وقد تقدم أن الاسم هو الذى يستقل بمعناه فكيف يقسم إلى ما لا يستقل \* الثالث أن عدم الاستقلال قد جعله أولا حدا للحرف

فان أراد بالاستقلال الاول غير ما أراد بالاستقلال الثانى فليبين (ب) فائدة (ج) ذهب  
الاكثرون إلى أن المضمرة جزئى كما ذهب اليه المصنف واحتجوا بأن السكلى نكرة والمضمرة  
أعرف المعارف فلا يكون كلياً وبأنه لو كان كلياً لما دل على الشخص المعين لأن الدال على  
الاعم غير دال على الاخص ونقل القرافى فى شرح المحصول وشرح التنقيح عن الاقايين أنه  
كلى وقال أنه الصحيح وقال الاصفهاني فى شرح المحصول أنه الاشبه وهذا القول هو الصواب  
لأن أنا وأنت وهو صادق على ما لا يتناهى فكيف يكون جزئياً وأيضاً فان مدلولاتها لاتعين  
إلا بقرينة بخلاف الاعلام وعلى هذا فانا موضوع لمفهوم المتكلم وأنت لمفهوم المخاطب وهو  
لمفهوم الغائب وأما استدلالهم بالوجهين فعنهما جواب واحد وهو أن افاده اللفظ للشخص  
المعين له سببان أحدهما وضع اللفظ له بخصوصه كالاعلام والثانى أن يوضع لقدر مشترك  
واحكن ينحصر فى شخص معين فيفهم الشخص لخصر المسمى فيه لا لوضع اللفظ له بخصوصه  
كفهم الكوكب المعين من لفظ الشمس وان كان كلياً وكذلك القول أيضاً فيما عدا العلم من  
المعارف كاسم الإشارة والموصول والمعرف بأل ولهذا قال شيخنا أبو حيان الذى نختاره  
أنها كليات وضعا جزئيات استعمالا قال \* (تقسيم آخر - اللَّفْظُ والمعْنَى إمَّا أنْ  
يَتَّحِدَا وَهُوَ الْمُفْرَدُ أَوْ يَتَكَثَّرَا

يعرف بالتأمل ولعل جوابه أن عده من الجزئى باعتبار حالة استعماله لأنه حينئذ باعتبار  
قصدك معينا جزئى وفيه نظر للزوم أن يكون مثل رجل وضارب فى قولنا جاء رجل أو  
ضارب وأنت تقصد معينا جزئياً اللهم إلا أن يقال أنه لوحظ فى أصل وضع المضمرة  
التيمن حيث وضع لواحد نوعى ليفهم منه المعنى عند الاستعمال ألينة بخلاف مثل رجلى ونحوه  
فذل ذلك منزلة وضعه للشخصى ثم لاختفاء فى أن تسمية اللفظ كلياً وجزئياً من تسمية الدال  
باسم المدلول إذ الكلية والجزئية من صفات المعنى دون اللفظ على ما عليه المحققون وفى أن  
يراد عدم الاستقلال فى تعربى الحرف والمضمرة مع كونه مشتركاً بين مختلفين من غير  
قرينة ظاهرة مما لا يناسب التعريفات (تقسيم آخر) وهو باعتبار الدال والمدلول (اللفظ  
والمعنى إما أن يتحددا وهو المفرد أو يكثرا) فان اتحد فاللفظ اما كلى  
أو جزئى إلى آخر مامر ولذا لم يتعرض لتقسيمه هنا ومعنى وحدة المعنى أن يكون المقصود  
باللفظ المسعمل هو فيه مفهوماً واحداً حتى لو جرى فيه كثرة وتعدد كان باعتبار ما صدق  
هو عليه ومعنى كثرته هو أن يكون مفهوماً مغايراً لمفهوم آخر سواء كانا مفهوماً لفظاً أو لفظاً  
وان تكثرا أى اللفظ والمعنى فالالفاظ تسمى متباينة لركوب كل منها معنى غير ماركبه الآخر  
سواء كانت المعانى متفاصلة بالذات لا يصدق بعضها على بعض أو غيرها وتسمى متواصلة

وهى المتباينة 'تفاصلت' معانيها كالسّواد والبياض أو 'تواصلت' كالسيف والصّارم والناطق والفصيح أو 'يتكثر اللفظ' ويتحد المعنى' وهى المترادفة أو بالعكس فإن 'وضع للكل' فمُشترك 'إلا' فإن 'نقل لعلاقة

بأن يكون أحد اللفظين للذات والآخر للصفة أو يكونا للصفة وصفة الصفة وهذا معنى قوله ( وهى المتباينة : تفاصلت معانيها كالسواد والبياض أو تواصلت كالسيف والصارم ) مثال لما بين الذات والصفة ( والناطق ) بمعنى الالفاظ ( والفصيح ) مثال لما بين الصفة وصفتها وقد يكون بين صفة الشيء وصفة أخرى له كالشاعر والكاتب وبين الذات وصفة اللفظ كالإنسان والفصيح وبين الذات وبمجموع الذات والصفة كالسيف والمهند لقبته على السيف الهندى وبين الذات والجزء كالإنسان والناطق بمعنى مدرك الكلّيات وبين الجزء والجزء كالحيوان والناطق وبين الجزء والصفة كالناطق والكاتب أو الجزء وصفة اللفظ كالناطق بمعنى المدرك والفصيح وزعم الجاربردى والخنجى أن قوله وهى المتباينة ينصرف إلى قسمين وليس كذلك لاختصاصه بالآخر يشهد له المحصول وغيره على أنه لا يصح ضمير هى إلا باعتبار دلالة التكثير على الالفاظ وهى مفقودة فى الأول اللهم إلا أن يقال اللفظ الواحد ذو المعنى الواحد يعرض له صفة التباين إذا نسب إلى لفظ آخر يخالفه فى المعنى وحينئذ يكون راجعا إلى تسكثّر اللفظ والمعنى وهو القسم الأخير ( أو يتكثّر اللفظ ويتحد المعنى و ) الالفاظ ( هى المترادفة ) سواء كانت من لغة واحدة أولا لترادفها على معنى واحد بالركوب ( أو بالعكس ) بأن يتحد اللفظ ويتكثّر المعنى ( فإن وضع ) هذا اللفظ ( للكل ) أى لكل من المعانى بالوضع الأول ( فمُشترك ) أى فهو مشترك فيه بالنسبة إلى الجميع لاشتراك الكل فيه وبالنسبة إلى كل يسمى بجملا والمجمل ما يمتثل معنى آخر على السواء والمُشترك قد يكون للضدين كاللون الاسود والابيض وللجزء والكل كالامكان للعام والخاص والذات والصفة كالشمس للجرم والضوء والجرم والصفة كالناطق للمدرك والالفاظ والأشياء المختلفة كالعين للباصرة والفؤارة والذهب وقرص الشمس ونفس الشيء وموضع من الركبة وعين للميراث والجاوس ( وإلا ) أى وإن لم يوضع للكل بل وضع لأحدها ثم نقل إلى الباقي ( فإن نقل ) لالعلاقة بينهما فهو المترجّل مثل جعفر وكافور علبين كذا ذكر الفرى أقول الظاهر ان المصنف جعله من المُشترك ولذا لم يفرده بالذكر وقد صرحوا باندرجاه فيما كان موضوعا للمعانى بالوضع الأول إذ الوضع الثانى إنما هو بالنقل لعلاقة اليه أشير فى القسطاس وإن نقل ( لعلاقة



واشتهر في الثاني سُمِّي بالنسبة إلى 'الأول منقولاً عنه' وإلى الثاني منقولاً إليه وإلا فحقيقةً وبجازٍ والثلاثة الأول المتحدة المعنى نصوصٌ وأما الباقية فالتساوي الدلالة بمحملٍ والراجح ظاهرٌ والمرجوح مؤولٌ

واشتهر ( أى غلب استعماله ) في الثاني سُمِّي ( اللفظ ) ( بالنسبة إلى ) ( المعنى ( الأول منقولاً عنه وإلى ) ( المعنى ( الثاني منقولاً إليه ) ويسمى منقولاً شرعياً إن كان الناقل الشرع كالصلاة وعرفياً إن كان العرف العام كالعادة واصطلاحياً إن كان الخاص كالرفع للنحاة والمنقولات بالنسبة إلى المعاني الثانية حقيقة عند الناقل بجاز عند أهل الوضع الأول وبالقياس إلى المعاني الأول بالعكس ( وإلا ) أى وإن لم يشتهر اللفظ في الثاني أى لم يغلب مساوياً كان أو مرجوحاً ( لحقيقة ) ( بالنسبة إلى الأول ( وبجاز ) بالنسبة إلى الثاني وهو إما استعارة إن كانت العلاقة المشابهة بينهما كأسد للشجاع بجاز مرسل إن كانت غيرها مثل الحلول في تسمية المطر ساء وغيره وقد أطلق الفقهاء الاستعارة على أى بجاز كان والتقسيم إلى الحقيقة والمجاز بناء على استلزام المجاز الحقيقة والافتقار يكون اللفظ في المعنيين بجازاً فإن قيل على هذا التقدير أيضاً يجوز أن يكون للمعنيين بجازاً بأن لا يكون شيء منهما نفس الموضوع قلنا نعم لكنه يصدق أنه حقيقة في البعض ضرورة وجود الاستعمال في الموضوع له بخلاف ما إذا لم يستلزم فإنه يجوز أن لا يتحقق الاستعمال في الموضوع له ويكون في كل من المعنيين بجازاً كذا قال الفاضل ( والثلاثة الأول المتحدة المعنى ) وهى أن يكون اللفظ واحداً كالمعنى أو كثيراً كالمعنى أو اللفظ كثيراً دون المعنى ( نصوص ) لعدم احتمال ألفاظها معنى آخر احتمالاً عن دليل إذ الثلاثة مشتركة في عدم الاشتراك وهو المعنى بقوله المتحدة المعنى وها هنا بحث لجواز أن يكون لكل من الألفاظ أو بعضها معان كثيرة مع عدم كون شيء من معنى أحدها معنى الآخر فالألفاظ حينئذ إن لم تكن متباينة لم تنحصر الأقسام فيما ذكر وإن سميت متباينة لم يكن جميع المتباينة نصوصاً كذا ذكر الفئري أقول المراد بالمتباينة هنا ما لكل منها معنى واحد بدليل التقابل والامثلة وهى من النصوص وما ذكره يسمى متباينة أيضاً لثبوت ذلك من عبارته بطريق الدلالة فيلزم الانحصار وفيه نظر ( وأما ) الأقسام ( الباقية ) كالمشترك والمنقول والحقيقة والمجاز ( فالتساوى الدلالة ) منها كالمشترك الذى لم يرجع أحد معنيه أصلاً ( بمحمل ) بالنسبة إلى كل من المعنيين ( والراجح ) الدلالة ( ظاهر ) بالنسبة إلى ما دل عليه ( والمرجوح ) دلالة ( مؤول )

والمشترك بين النص والظاهر المحكم وبين المجهل والمؤول المتشابه )  
أقول : هذا تقسيم آخر للفظ باعتبار وحدته وتعدد المعنى وتعدد المعنى فيكون تقسيماً  
له باعتبار ما يعرض له ، ولهذا أخره عن التقسيم الأول المعهود للتقسيم الذاتي كما تقدم بيانه  
وحاصله أن اللفظ ، والمعنى على أقسام أربعة لأنهما إما أن يتحدا أو يتكثرا أو يتكرر اللفظ  
مع اتحاد المعنى أو عكسه \* الأول : أن يتحد اللفظ ، والمعنى كلفظ الله فإنه واحد ومدلوله  
واحد ، ويسمى هذا بالمتفرد لانفراد لفظه بمعناه . وقال الإمام : وهذا هو التقسيم إلى جزئى  
وكلى \* الثانى : أن يتكرر اللفظ ويتكرر المعنى كالسواد والبياض ، وتسمى بالالفاظ المتباينة  
لأن كل واحد منها متباين الآخر أى يخالف له فى معناه \* ثم أن الالفاظ المتباينة قد تكون  
معانيها متفصلة ، أى لا تجتمع كما مثلناه وكالاسود الإنسان والفرس ، وقد تكون متواصلة  
أى يمكن اجتماعها إما بأن يكون أحدهما اسماً للذات والآخر صفة لها كالسيف والصارم ،  
فإن السيف اسم للذات المعروفة سواء كانت كآلة أم لا والصارم مدلوله الشديد القطع  
فيها متباينان ، وقد يجتمعان فى سيف قاطع ، وأما أن يكون أحدهما صفة والآخر صفة للصفة  
كالناطق والفصيح فإن الناطق صفة للإنسان مع أن الناطق قد يكون فصيحاً ، وقد لا يكون  
فالفصيح للناطق ، وإذا قلت : زيد متكلم فصيح فقد اجتمعت الثلاثة ، وكذلك إذا كان  
مدلول أحدهما جزءاً من مدلول الآخر كالحیوان والإنسان ، ولم يذكره المصنف \*  
الثالث : أى يتكرر اللفظ ويتحد المعنى . فتسمى تلك الالفاظ مترادفة سواء كانت من لغة  
واحدة أو من لغتين كلفة العرب ، ولغة الفرس مثلاً والترادف مأخوذ من الرديف وهو  
ركوب اثنين دابة واحدة \* الرابع : أن يكون اللفظ واحداً والمعنى كثيراً فإن وضع لكل  
أى لكل واحد من تلك المعانى فهو المشترك كالقرء الموضوع للظهر والحيض وفى كثير من  
النسخ فإن وضع لكل بال المعرفة وهو منقوض بأسماء الأعداد فإن العشرة مثلاً موضوعة  
لكل الأفراد ومع ذلك ليست مشتركة لأنها ليست موضوعة لكل منها ، وكذا لفظ البلقة  
الموضوع للسواد والبياض إلا أن يقال لانسلم أن المعنى متعدد بل واحد وهو المجموع أو  
يقال أراد بالكل الكلى العددى كما تقدم بسطه فى تقسيم الدلالة ، فصيح على أن تعريف كل  
ممتنع من جهة اللغة \* وإن لم يوضع لكل واحد بل وضع لمعنى ثم نقل إلى غيره نظر فإن كان  
لا لعلاقة قال فى المحصول : فهو المرتجل واستشكله القرافى بأن المرتجل فى الاصطلاح هو

( و ) القدر ( المشترك بين النص والظاهر المحكم ) بمعنى الراجع الدلالة أو المتضخ  
المعنى وهو كالجنس لها لأنهما يشتركان فى رجحان الإفادة إلا أن النص مانع  
من التقيض ، والظاهر غير مانع ( و ) المشترك ( بين المجهل والمؤول المتشابه )

اللفظ المخترع أى لم يتقدم له وضع قال : وأما تفسيره بما قاله الإمام فغير معروف ولم يذكر المصنف هذا التقسيم وأعله لهذا السبب \* وإن نقل لعلاقة فإن اشترى فى الثانى أى بحيث صار فيه أغلب من الأول كما قال فى الحصول وذلك كالصلاة سمي بالنسبة إلى المعنى الأول منقولاً عنه ، وبالنسبة إلى الثانى منقولاً إليه . إما شرعياً أو عرفياً عاماً أو خاصاً بحسب الناقلين كما سيأتى إيضاحه وتمثيله فى حد الحجاز \* واعلم أن اشتراط المناسبة فى المنقول مردود فإن كثيراً من المنقولات لا مناسبة بينها وبين المنقول عنها ألا ترى أن الجوهر لغة هو الشيء النفيس ثم نقله المتكلمون إلى قسم العرض وهو القائم بنفسه ، وإن كان فى غاية الخساسة وأجاب الأصهبانى فى شرح الحصول بأن القيام بنفسه نفاسة وهو ضعيف وإن لم يشتهر فى الثانى كالأسد فهو حقيقة بالنسبة إلى الأول ، وهو الحيوان المفترس مجاز بالنسبة إلى الثانى وهو الرجل الشجاع ، وعلم من هذا أن المجاز عند المصنف غير موضوع ، وسيأتى ما يخالفه وهذا التقسيم مردود لأن المجاز أيضاً قد يكون أشهر من الحقيقة وهى المسئلة المعروفة بالحقيقة المرجوحة والمجاز الراجع ، وسيأتى أيضاً فالوضع على حدته لا يكتفى فى إطلاق لفظ الحقيقة على المعنى الأول ، بل لابد من استعمال ، وكذا فى المجاز أيضاً ( قوله : والثلاث الأول ) أى متحد اللفظ والمعنى ، ومتكرر اللفظ والمعنى ومتكرر اللفظ متحد المعنى فإنها فصوص لأن كلا منها يدل على معنى لا يمتثل غيره ، وهذا هو معنى النص وسمى بذلك لأن النص فى اللغة على ما حكاه الجوهرى وغيره هو بلوغ الشيء منتهاه وغايته ، وهذه الألفاظ كذلك لأنها فى الدرجة الغاية والمرتبة الهاية من وجوه الدلالة واحترز بقوله : المتحدة فالمعنى عن القرء والعين والجون فإنها متباينة مع أنها ليست بنصوص لأن كل لفظ منها مشترك بين معان وكذلك الألفاظ المترادفة قد تكون مشتركة أيضاً كلفظ العين والذهب ( قوله : وأما الباقية ) أى الأقسام الداخلة فى كون اللفظ واحداً ، والمعنى كثيراً وهو المشترك والمنقول عنه والمنقول إليه والحقيقة والمجاز فإنها تنقسم إلى مجمل وظاهر ومؤول وذلك لأن اللفظ إن كانت دلالاته على تلك المعانى بالسوية كالقرء والعين وغيرهما من الألفاظ المشتركة فهو المجمل مأخوذ من الجمل بفتح الجيم وإسكان الميم ، وهو الاختلاط . كما حكاه القرافى فسمى بذلك لاختلاط المراد بغيره وسيأتى أن قوله تعالى : إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة ، وآتوا حقه يوم حصاده . وغير ذلك من الجملات فلا يكون محصوراً فى المشترك وإن كانت دلالاته على بعض المعانى أرجح من بعض سمي بالنسبة إلى الراجع ظاهراً وبالنسبة إلى المرجوح مؤولاً لكونه يؤول إلى الظهور عند اقتران الدليل به المنقول لعلاقة ولم يشتهر كالأسد دلالاته على الأول

بمعنى غير الراجع الدلالة أو ما لم يتضح معناه لاشتراكهما فى عدم الرجحان إلا أن

ظاهرة وعلى الثاني مؤولة فان اشتهر وهو المسمى بالمتقول كالصلاة فهو على العكس ( قوله :  
والمشترك ) يعنى أن النص والظاهر مشتركان في الرجحان إلا أن النص فيه رجحان بلا احتمال لغيره  
كأسماء الأعداد والظاهر فيه رجحان مع احتمال كدلالة اللفظ على المعنى الحقيقي فالقدر المشترك  
بينهما من الرجحان يسمى المحكم فالمحكم جنس لتوعين النص والظاهر ثم ان الجمل والمؤول  
مشتركان في أن كلا منهما تفيد معناه إفادة غير راجحة إلا أن المؤول مرجوح أيضاً والمجمل ليس  
مرجوحاً بل مساوياً فالقدر المشترك بينهما من عدم الرجحان يسمى بالمتشابه فهو جنس لتوهين  
المجمل والمؤول وهذا الاصطلاح مأخوذ من قوله تعالى : فيه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر  
متشابهات قال ( تقسيم آخر مدلول اللفظ إما معنسى أو لفظى مفرد أو مركب  
مستعمل أو مهمل نحو الفرس والكلمة وأسماء الحروف والخبر  
والهذيان

المجمل مع ذلك غير مرجوح والمأول مرجوح ( تقسيم آخر ) باعتبار المدلول ( مدلول  
اللفظ إما معنى ) غير لفظ ( أو لفظ ) آخر وهو إما ( مفرد أو مركب ) وكل منهما  
إما ( مستعمل ) دال على المعنى ( أو مهمل ) غير دال ( نحو الفرس ) هو مثال لما مدلوله  
معنى غير لفظ وهو مفهوم الحيوان الصهال ( والكلمة ) هو مثال لما مدلوله لفظ مفرد  
مستعمل كزيد مثلاً ( وأسماء الحروف ) مثال لما مدلوله لفظ مفرد مهمل كالباء اسماء له وهو  
مهمل قال المراغى أسماء الحروف نحو الألف والباء إن كان مثلاً للاسم صح لكنه ليس بمهمل  
للفرى : هذا سهو منه فان قوله نحو الألف والباء إن كان مثلاً للاسم صح لكنه ليس بمهمل  
بل موضوع لاه وبه وإن كان للمدلول فباطل لأن كلا من الألف والباء اسم لمدلول لما  
ذكر الزخشري من أن ضاء اسم يسمى به ضه من ضرب إذا تهجيته وكذلك راوية اسمان  
له وبه ومن أن سيدييه نقل عن الخليل أنه سأل أصحابه كيف تقولون إذا أردتم التلطف  
بالكاف في ذلك والباء في ضرب فقيل باء كاف فقال : إنما جئتم بالاسم لا بالحرف أقول  
لعل المراغى أراد بقوله : كل واحد منهما لفظ كذا أن مدلول كل منهما مفرد غير موضوع وإلا  
نقد صرح بأن نحو الألف والباء اسم للحرف وهو قول بأنه موضوع غير مهمل ( والخبر )  
نظير ما مدلوله لفظ مركب مستعمل هو زيد قائم مثلاً ( والهذيان ) نظير ما مدلوله لفظ  
مركب غير دال ، أما شيء من أجزائه مثل أن يجمع ألفاظ مهمة ويتكلم بها أو بأن لا يدل  
بمجموعه من حيث هو وإن دل الأجزاء كقولك من ضرب منزلاً قاصدا التركيب ثم في جمل  
الكلمة والخبر والهذيان عما مدلوله لفظ بمعنى ما وضع له نظر اللهم إلا إذا أريد بالمدلول

والمركَّب صيغ للإفهام فإن أفاد بالذات طلباً فالطلبُ للماهية استفهام  
وللتحصيل مع الاستعلاء أمرٌ ومع التساوى التماسٌ ومع التسفل سؤالٌ  
والإفهام فحتمل التصديق والتكذيب خبرٌ وغيره

ما يطلق عليه اللفظ سواء كان مفهوماً أو ما صدق عليه المفهوم مع أنه لا يناقش في المثال  
أو أريد بكون مدلوله لفظاً أن المفهوم منه مفقود آخر كما في اسم الحرف أو أنه لفظ كذا  
وكذا كما في الكلمة والخبر والهيذان هذا كله للمفرد ( و ) أما ( المركب ) فقد ( صيغ  
الإفهام ) أى لفهام السامع الفسب والمعاني المركبة بعد عليه بأوضاع المفردات بخلاف  
المفرد إذ ليس الغرض من وضعه إفادة مسماء عند جماعة منهم المصنف كما مر فهو أى اللفظ  
المركب إما أن يفيد طلباً بالوضع أولاً ( فإن أفاد بالذات ) أى الوضع ( طلباً )  
فهو إما أن يطلب به ذكر الماهية أو تحصيل الشيء في الخارج والثاني إما مع الاستعلاء أو  
التساوى أو التسفل ( فالطلب للماهية استفهام وللتحصيل ) أى الطاب لتحصيل  
الشيء ( مع الاستعلاء أمرٌ ومع التساوى التماسٌ ومع التسفل سؤال )  
ودعاء أقول في جعل الاستفهام طلب الماهية نظراً إذ المطلوب به قد يكون وصفاً على ما صرح به  
السكاكي كما يقال ما زيد وجوابه الكريم وقد يطلب به وجود الشيء كقولك هل الحركة  
موجودة وقد يطلب به مجرد شرح الاسم بمعنى بيان معناه اللغوي كقولك ما العنقاء إلى غير  
ذلك اللهم إلا إذا تعسف في تفسير الماهية بما يشمل الكل وأيضاً لم يذكر النهي في الأقسام  
مع أنه للطلب بالذات إلا أن يلتزم أن النهي عن الشيء أمر بضده قال للفنرى وفي اشتراط  
الاستعلاء في الأمر نظر لأنه يناقض ما ذكر في باب الأمر يعني حكمه فساد اشتراك العلو  
والاستعلاء كليهما والجواب أنه أراد بالأمر هنا ما هو عند أهل العرف ولاخفاء في اشتراك  
الاستعلاء فيه حيثئذ لا العلو لأن الأعلى رتبة إذا قال لسيده أفعل استعلاء يقال أنه أمر ولذا  
ينسب إلى سوء الأدب وأراد بالأمر في باب الأمر ما هو عند أهل العربية وهم يسمون الكل أمراً  
أن كان طلب الفعل ونهياً أن كان طلب الكف ( وإلا ) أى وإن لم يفد المركب طلباً بالوضع فيما  
أن يحتمل التصديق والتكذيب أولاً ( فحتمل التصديق والتكذيب خبر ) ورد السكاكي  
تعريف الخبر بمثله لزوم الدور بجزئين لتوقف معرفة الخبر حيثئذ على معرفة التصديق والتكذيب  
الموقوفة على معرفة الصدق والكذب وهى على معرفة الخبر إذ الأولان النسبة إلى الصدق  
والكذب وهما الخبر عن الشيء على ما هو ولاعلى ما هو به والجواب أن الخبر المعرف هو الكلام  
الخبر به والخبر المأخوذ في الصدق والكذب بمعنى الإخبار بدليل تعديته بعن ( وغيره )

تنبيهه ويندرج فيه التسمنى والترجى والقسم والنداء) أقول مدلول اللفظ قد يكون معنى وقد يكون لفظا فان كان لفظا فقد يكون مفردا وقد يكون مركبا وكل منهما قد يكون مستعملا وقد يكون ميملا وبمجموع ذلك خمسة أقسام وقد ذكرها المصنف بأمثلتها من باب اللف والنشر الاول أن يكون المدلول معنى أى شيئا ليس بلفظ كالفرس وزيد وهذا هو الذى تقدم انقسامه إلى جزئى وكلى . الثانى أن يكون المدلول لفظا مفردا مستعملا كالسكمة فان مدلولها لفظ وضع لمعنى مفرد وهو الاسم والفعل والحرف . الثالث أن يكون المدلول لفظا مفردا ميملا كاسماء حروف الهجاء ألا ترى أن حروف ضرب وهى ضه وده وبه لم توضع لمعنى مع أن كلا منها قد وضع له اسم فلأول الضاد والثانى الراء والثالث الباء وهكذا ذكره سيويوه ونقله عن الخليل فافهمه واجتنب غيره من التقديرات والهاء اللاحقة لضه وده وبه هى هاء السكت . الرابع أن يكون المدلول لفظا مركبا مستعملا نحو الخبر فان مدلوله لفظ مركب موضوع كقام زيد . الخامس أن يكون المدلول لفظا مركبا ميملا قال الامام والاشبه أنه غير موجود لأن الغرض من التركيب هو الافادة وجزم به فى المنتخب وتبعه على ذلك صاحب الحاصل والتحصيل وهو ضعيف فان ما قالوه دليل على أن المممل غير موضوع لا على أنه لم يوضع له اسم لا جزم أن المصنف خالفهم وزاد على ذلك فقل له بالهذيان فان لفظ مدلوله لفظ مركب ميمل وهو مصدر هذى بالذال المعجمة قال الجوهري هذى فى منطقته يهذى ويهذو هذوا وهذيانا ( قوله والدركب صيغ للافهام ) لما فرغ من تقسيم المفرد شرع فى تقسيم المركب ولا شك أن المتكلم انما صاغ المركب من المفردات وألفه منها لافهام الغير ما فى ضميره فتارة يفيد طلبا وتارة يفيد غير ذلك فان أفاد طلبا بذاته نظر فان كان الطلب للباهية أى لذكرها كما قال فى المحصول فهو الاستفهام كقولك ما حقيقة الانسان وهل قام زيد وهذا التقرير الذى ذكره لا دليل عليه فى كلام المصنف مع أنه لا بد منه والايرد الأمر لكونه طلبا للباهية أيضا والمصنف تبع فى ذلك صاحب الحاصل وإنما سمي بالاستفهام لانه طلب للفهم كاستعطى إذا طلب أن يعطى له إذ السين دالة على الطلب لكن

أى وغير المحتمل للصدق والكذب بعد عدم كونه للطلب الوضعى ( تنبيهه ) لانه للتنبيه على ما فى ضمير المتكلم ( ويندرج فيه ) أى التنبيه أمور أربعة ( والتمنى والترجى ) النهى ( والقسم والنداء ) والفرق بين التمنى والترجى أن التمنى يكون فى الممتنعات والممكنات التى لا طمعية فى وقوعها كعود الشباب ووجدان كنز فى مكان والترجى ما يكون فى الممكنات التى فيها طمعية الوقوع وانما قال يندرج دون أن يقال وهو الترجى الخ إشارة إلى اندراج غيرها فيه كسفعلى المدح والذم وفعل التعجب وصيغ العقود وأفعال

الطلب في الحقيقة إنما هو بالأداة كهل ومتى ، فأطلاق الاستفهام والطلب على اللفظ المركب من باب إطلاق اسم الجزء على الكل . وإن كان الطلب لتحصيل الماهية فإن كان مع الاستعلاء على المطلوب منه ، أى طالب منه بفاظة ورفع صوت لا بتخضع وتذلل . فهو الأمر ، وإن كان مع التساوى فهو الاتماس كطلب الشخص من نظيره ، وإن كان مع التسفل أى التذلل ، فهو السؤال كقول العبد اللهم اغفر لي (وقوله : بالذات ) يعنى بالوضع ومنهم من يعبر عنه بقوله لإفادة أولية والكل بمعنى واحد واحترز به المصنف عما يفيد الطلب باللازم كقولك : أنا طالب منك أن تذكر حقيقة الإنسان ، وأن تسقين السماء وأن لا تفعل كذا فإنه لا يسمى الأول استفهاماً ، ولا الثانى أمراً ، ولا الثالث نهياً بل هى إخبارات وكذلك التمنى والترجى والقسم والنداء تفيد أيضاً الطلب باللازم ، وهذا الذى قرره فيه نظر من وجوه منها أنه مناقض للذكور فى الأوامر والنواهي حيث قال : ويفسدهما أى ويفسد اشتراط العلو والاستعلاء قول فرعون : ماذا تأمرونى . ومنها أنه خلط مذهبا بمذهب فإن التساوى ليس قسماً للاستعلاء والتسفل . بل للعلو ، وهو أن يكون الطالب أعلى مرتبة كما سيأتى فى باب الأوامر والنواهي لكنه قد الإمام فى ذلك ومنها أنه أهمل الطلب للترك تبعاً لصاحب الحاصل ، وهو وارد على التقسيم ، وقد ذكره الإمام وغيره وقالوا إنه ينقسم إلى الأقسام الثلاثة المذكورة فى طلب التحصيل لكنه مع الاستعلاء يسمى نهياً ( قوله وإلا ) أى وإن لم يفد بالذات طلباً وذلك بأن لا يدل على طلب أصلاً كقام زيد أو يدل عليه لكن لا بالذات كقولك أنا طالب كذا ومنه التمنى وغيره مما تقدم فينظر فيه فإن كان محتملاً للتصديق والتكذيب فهو الخبر كقولنا قام زيد وإنما عدل المصنف عن الصدق والكذب إلى التصديق والتكذيب لأن الصدق مطابقة الواقع والكذب عدم مطابقته ونحن نجد من الأخبار ما لا يحتمل الكذب كخبر الصادق وقولنا بحمد رسول الله وما لا يحتمل الصدق كقول القائل مسيلة صادق مع أن كل ذلك يحتمل التصديق والتكذيب لأن التصديق هو كونه يصح من جهة اللغة أن يقال لقائله : صدق وكذلك التكذيب وقد وقع ذلك فالؤمن صدق خبر الله تعالى والكافر كذبه ، وهذا الحد الذى ذكره المصنف للخبر قد ذكره الإمام فى الحصول هنا وجزم به ثم أعاده فى باب الأخبار وقال إنه حذر دى لأن التصديق والتكذيب

المقاربة وما هو مصدر برب وكى الخبرية وغير ذلك وبهذا بطل ما يفهم من كلام الفري من أن حصر التنبيه فى الأربعة بالاستقراء لا العقل ثم اعلم أنه لا بد من أن يتمحل ويراد بالمركب الكلام وبالأفهام لإفادة المخاطب ما يصح السكوت عليه وإلا لم يصح الحصر لوجود قسم آخر كالمركب الإضافى والوضعى .

عبارة عن الاخبار عن كون الخبر صدقاً أو كذباً فتعريفه به دورى ثم قال والحق أن الخبر  
تصوره ضرورى لا يحتاج إلى حد ولا رسم ( قوله وغيره تنبيه ) أى غير محتمل التصديق  
والتكذيب هو التنبيه أى نهى به على مقصودك وقال فى المحصل سمي به تمييزاً له عن غيره  
قال وأنواعه تعلم بالاستقراء لا بالحصر وتدرج فيه الأربعة التى ذكرها المصنف \* والفرق  
بين التنى والترجى أن الترجى لا يكون إلا فى الممكنات كقولك لعل زيدا يقدم والتنى يكون  
فيهما كقولك ليت الشباب يعود \* واعلم أن قولنا أنا طالب كذا لم يصرح المصنف بكونه  
داخلاً فى قسم الخبر أو التنبيه وفيه نظر قال :

(الفصل الثالث فى الاشتقاق وهو ردُّ لفظٍ إلى لفظٍ آخر لموافقتِهِ له فى حُرُوفِهِ  
الأصليَّةِ ومُناسِبَتِهِ له فى المَعْنَى

( الفصل الثالث فى ) تعريف ( الاشتقاق ) وبيان أحكامه \* الاشتقاق على أقسام لأنه إن  
اعتبر فيه الحروف الأصول مع الترتيب وموافقة المشتق الأصل فى معناه بأن يكون فيه  
معنى الأصل وحده كما تمل مصدرأ من القتل أو مع زيادة فالاشتقاق الصغير وإلا فإن اعتبر  
الحروف الأصول مع عدم الترتيب فالكبير وإلا فإن اعتبر مناسبة الحروف فى النوعية  
والمخرج مع عدم الموافقة فى جميع الحروف الأصول فالأكبر وإلا فلا اشتقاق كما فى الحبس  
والمنع ويشترط فى كل من الآخرين المناسبة بين المعنيين فى الجملة لا الموافقة فهى أقسام  
متباينة \* إليه يشير كلام المحقق والمتأدّر عند إطلاق الاشتقاق هو الصغير وهو المراد بقوله  
( وهو رد لفظ إلى لفظ آخر ) فيه إشعار باشتراط تغاير اللفظين لمخرج الأسماء المشتركة  
( لموافقتِهِ له ) أى لموافقة اللفظ المردود للفظ الذى رد إليه ( فى حروفِهِ ) أى حروف مارد إليه  
( الأصليّة ) فيخرج مثل حبس ومنع ونهى ويشعر بأنه لا يريد الاشتقاق الأكبر ويدخل  
رحل من الرحول وإن لم يوافقه فى الواو لأنه زائد وقوله ( ومناسِبَتِهِ له ) عطف على  
موافقتِهِ أى وللمناسبة الأول الثانى ( فى المعنى ) فلا يكون الذهاب من الذهب ولا ضرب  
بمعنى دق من الضرب بمعنى الذهاب ويخرج المعدول إذ المناسبة تقتضى المغابرة ولا مغابرة ثم  
فى المعنى كذا قال الشارحان وعلى هذا يخرج مثل المقتل من القتل أيضاً أقول هذا إنما يكون لو أريد  
المناسبة بين المعنيين وهو غير لازم من كلامه بل مناسبة أحد اللفظين الآخر فى المعنى بمعنى  
أنه منشأ تناسبهما وعدم مناسبة عمر لعامر والمتمثل للقتل بمنوع يؤيده تصريح المحقق بتحقيق الموافقة  
بينهما فى المعنى والمناسبة أعم وينبغى أن يراد بحروفِهِ الأصول ما هى على ترتيبها ليخرج  
ما هو من الكبير مثل الجذب والجذب إذ المقصود بالتعريف الصغير على ما تشعر به الأمثلة  
وقد يراد بتغيير ما يدخل نحو فلان الجار بردى ولا حاجة إليه لأن التغاير اللفظى



ولا 'بُدَّ' من 'تَغْيِيرِ بَرِيَادَةٍ' أو 'نُقْصَانِ حَرْفٍ' أو 'حَرْكَةٍ' أو 'كِلَيْهِمَا' أو 'بَرِيَادَةٍ' أحدهما و'نُقْصَانِهِ' أو 'نُقْصَانِ الْآخَرِ' أو 'بَرِيَادَتِهِ' أو 'نُقْصَانِهِ' بَرِيَادَةٍ الْآخَرِ هو 'نُقْصَانُهُ' أو 'بَرِيَادَتُهُمَا' و'نُقْصَانُهُمَا'

مفهوم من التعريف أقول المراد أن قوله لفظ آخر يشعر بالمغايرة التامة ظاهر افيخرج نحو الفلك فيزداد بتغيير ما يشعر بأن التغير في الجملة كاف فيدخل لا ان زيادته للاشعار بالتغير اللفظي كما ظن ويمكن حمله على التغيير في المعنى حتى يخرج المعدول ومثل القتل في القتل للشمول المناسبة إياهما على ما قدمنا وعرفه الميداني بقوله هو أن يجد بين اللفظين تناسباً في المعنى والتركيب فيرد أحدهما إلى الآخر وان أريد بالتناسب التوافق كان للاشتقاق الصغير إذ التوافق في التركيب الموافقة في الأصول والترتيب وان أريد الأعم بحيث يكون التناسب في التركيب متاولاً لمثل الحمد والمدح فأعم كذا ذكر الفاضل وقيل هو ان تأخذ من اللفظ ما يناسبه في التركيب فتجمله دالا على معنى يناسب معناه وافرقت ما بينهما إذ الأول تعريف باعتبار العلم متاول لما لا يمايز الأصل في المعنى والثاني باعتبار الفعل غير متاول الله وتعريف المصنف باعتبار العلم إذ الظاهر ان المراد برد أحدهما إلى الآخر إدراك أنه مأخوذ منه ثم لا بد في الاشتقاق من المشتق منه ومن المشتق ومن المشاركة بينهما في التركيب والمعنى ومن تغيير يلحق المشتق (ولا بد من تغيير) أي في اللفظ نتيجة لوجوب تغير اللفظين المستفاد من قوله إلى لفظ آخر والتغيير إما (بزيادة) حرف أو حركة (أو نقصان حرف أو حركة) فهذه أربعة أقسام من قبيل واحد وهو ما يقع فيه وجه واحد من التغيير (أو كليهما) أي بزيادة حرف وحركة أو نقصان كليهما (أو بزيادة أحدهما) أي حرف أو حركة (ونقصانه) أي مع نقصان ما هو من جنسه مثل أن يزداد حرف وينقص حرف ومثله في الحركة (أو نقصان الآخر) أي أو مع نقصان الآخر مثل أن يزداد حرف وينقص حركة أو بالعكس وهذه الوجوه الستة مما يقع فيه وجهان من التغيير (أو بزيادته) أي بزيادة أحدهما من حرف أو حركة (أو نقصانه) أي نقصان أحدهما (بزيادة الآخر ونقصانه) أي مع كليهما مثل أن يزداد حرف وحركة وينقص حركة أو يزداد حركة وحرف وينقص حرف أو ينقص حرف ويزداد حركة وينقص حركة أو ينقص حركة ويزداد حرف وينقص حرف فهذه أقسام ما اجتمع فيه من وجوه التغيير ثلاثة (أو بزيادتهما) أي حرف وحركة (ونقصانهما) وهذا نوع واحد وهو ما اجتمع فيه من وجوه التغيير أربعة فوجوه التغيير أربعة زيادة حرف ونقصانه وزيادة حركة ونقصانهما وكل مشتق اما أن

نحو كاذب ونصر وضارب وخف وضرب على مذهب الكوفيين  
وغلى ومسلات ونذر وعاد ونبت واضرب وخاف وعد وكال  
وارم ) أقول ذكر المصنف في هذا الفصل حد الاشتقاق ثم أقسامه ثم أحكامه  
فلاشتقاق في اللغة هو الانقطاع وأما في الاصطلاح ففيه حدود أشهرها حد الميداني  
ونقله الإمام عنه فقال هو أن تجد بين اللفظين تناسباً في المعنى والتركيب فتزد أحدهما إلى  
الآخر وارتضاء الامام وأتباعه ويعترض عليه بأن الاشتقاق ليس هو نفس الوجدان  
حتى تقول هو أن تجد أي وجدانك بل الاشتقاق هو الرد عند الوجدان كما تظن له المصنف  
فلذلك أصلحه كما تراه وهو من محاسن كلامه لكنه يقتضى أن الاشتقاق فعل الشخص حتى  
يعدم بعده وفيه نظر وأيضاً فإن المعدول والتصغير ونحوهما قد يردان على الحد \*  
والاشتقاق أربعة أركان تأتي في كلام المصنف الأول المشتق والثاني المشتق منه والثالث  
الموافقة في الحروف الأصلية والمناسبة في المعنى والرابع التغيير فقوله رد لفظ دخل فيه  
الإسم والفعل وهذا هو الركن الأول وهو المشتق وقوله إلى لفظ آخر أراد به المشتق منه

يقع فيه نوع واحد منها أو اثنان أو ثلاثة أو أربعة فهذه أربعة أقسام الأول ينقسم إلى  
أربعة أقسام والثاني إلى ستة والثالث إلى أربعة والرابع قسم واحد فالكل خمسة عشر قسمًا تسعة  
منها مذكورة في المحصول دون الباقي وهذا عدا الأمثلة على الترتيب ( نحو كاذب ) من  
الكذب بزيادة الألف ( ونصر ) من النصر بزيادة فتح الصاد ( وخف ) من  
الخوف بنقصان الواو ( وعد ) مصدر من وعد فعلاً ( على مذهب الكوفيين )  
القائلين بإصالة الفعل بنقصان فتح العين هذه أمثلة القسم الأول ( وضارب ) من الضرب  
بزيادة الألف وكسر الراء ( وغلى ) المأخوذ من مصدره أعنى غليانا بنقصان الألف  
والنون ونقصان حركة الياء بقلبها ألفاً ( ومسلات ) من مسلمة بزيادة الألف وتاء  
الجمع ونقصان تاء التانيث الموقوف عليها هاء ( ونذر ) من النذر بزيادة كسر الذال  
ونقصان فتحها ( وعاد ) اسم فاعل من العدد بزيادة الألف ونقصان فتحة الدال  
( ونذر ) من الأخذ بزيادة ضم الحاء ونقصان الهمزة فهذه أمثلة القسم الثاني ( واضرب )  
من الضرب بزيادة الهمزة وكسر الراء ونقصان فتح الصاد ( وشاكي ) من الشكوى بزيادة  
كسر الكاف والألف ونقصان الواو ( وصل ) من الوصول بنقصان الواو وزيادة كسر الصاد  
ونقصان ضمها ( وضرب ونبت وخاف وكال ) اسم فاعل من السكال  
بنقصان حركة اللام والألف بعدها وزيادة الألف قلبها فهذه أمثلة القسم الثالث  
( وارم ) مثال القسم الرابع من الرمي بزيادة الهمزة ونقصان الياء وزيادة كسر

وهو الركن الثاني ويؤخذ منه أيضا الركن الثالث وهو التغير لانه لو انتفى التغير بينهما لم يصدق عليه أنه لفظ آخر بل هو هو ودخل فيه الاسم والفعل كما قلنا في الأول وإنما أتى بذلك أعني باللفظ فهما لصدقه على كل فرد بحيث لا يخرج منه شيء وعلى كل مذهب أيضا فانه لو قال رد فعل إلى اسم لكان يرد عليه اشتقاق الاسم من الاسم كضارب ومضروب وضربه وغيرهما فانها مشتقات من الضرب الذي هو المصدر ويورد عليه أنه مختص بمذهب البصريين فان الكوفيين يخالفونهم ويقولون بأن المصادر والصفات مشتقة من الأفعال ولو عكس فقال رد اسم إلى فعل لما كان ينطبق على رأى البصريين ولو قال رد الاسم إلى الاسم لما كان يصح على رأى الكوفيين ويورد عليه الفعل على رأى البصريين ولو قال رد فعل إلى فعل لكان باطلا بالاجماع ( قوله لموافقته له في حروفه الأصلية ) هو الركن الرابع واحترز به عن الالفاظ المتوافقة في المعنى وهي المترادفة كالبر والقمح وإنما قيد الحروف بكونها أصلية للاحتراز عن الزوائد فان الاختلاف فيها لا يضر كضرب وضارب ولم يشترط في الحروف الأصلية أن تكون موجودة لانه ربما حذف بعضها لمانع كحف من الخوف ( وقوله ومناسبه في المعنى ) هو من تنمة الركن الرابع واحترز به عن مثل اللحم والملح والحلم فان كلا منها يوافق الآخر في حروفه الأصلية ومع ذلك فلا اشتقاق بينها لاتقاء المناسبة في المعنى لتباين مدلولاتها ( قوله ولا بد أى من تغيير ) بين اللفظين لانه فسر به بقوله بزيادة أو نقصان والتغير بذلك إنما هو من جهة اللفظ نعم يحصل التغير المعنوى بطريق النبع لك أن تقول هرب هربا لا تغيير فيه وكذلك طلب وجلب وحلب وغيرها إلا أن يقال ان حركة الإعراب ساقطة الاعتبار في الاشتقاق لعدم استقرارها ولانها طارئة على الصيغة بخلاف حركة البناء أو يقال ان التغير حاصل ولكن في التقدير فيقدر حذف الفتحة التي في آخر المصدر والإتيان بفتحة أخرى في آخر الفعل فالفتحة غير الفتحة ويدل على التغير أن احدهما لعامل والأخرى لغير عامل وقد ذكر سيديوه نظير ذلك في جنب فانه قدر زوال ضمة النون التي فيه في حال اطلاقه على المفرد كقولك رجل جنب والإتيان بغيرها حال اطلاقه على الجمع كقوله تعالى : وإن كنتم جنبا فاحصروا الإمام التغير في تسعة أقسام فقط ولم يمثل لها فقال التغير اما بحرف أو بحركة أو بهما معا وكل واحد من الثلاثة اما أن يكون بالزيادة أو بالنقصان أو بهما صارت تسعة ثم قال وهذه هي الأقسام الممكنة منها وعلى اللغوى طلب ما وجد من أمثلتها أما المصنف فانه زاد عليه ستة أقسام فجعلها خمسة عشر ومثل لها لكن بأشئلة في كثير منها نظر كاسيأتى وهذه الأقسام منها أربعة فيها تغيير واحد ثم ستة فيها تغييران ثم أربعة تلى هذه الستة فيها ثلاث تغييرات والقسم الخامس عشر فيه أربع تغييرات وستقف عليه واضحا ( قوله بزيادة أو نقصان حرف أو حركة أو كليهما ) دخل فيه ستة أقسام

أربعة تغييرها فرادى واثنان ثنائيان فإن قوله بزيادة ليس هو منوناً بل مضاف إلى حرف وحركة وكلهما وكذلك نقصان مضاف إلى الثلاثة أيضاً فتكون ستة أقسام : الأول زيادة الحرف الثاني زيادة الحركة الثالث زيادتهما معاً وكذلك النقصان وقوله أو بزيادة أحدهما ونقصانه أو نقصان الآخر تقديره أو بزيادة أحدهما ونقصانه أو بزيادة أحدهما ونقصان الآخر فيدخل فيه أربعة أقسام ثنائية أيضاً فإن زيادة أحدهما ونقصانه يدخل فيه زيادة الحرف ونقصانه وزيادة الحركة ونقصانها ويدخل في زيادة أحدهما ونقصان الآخر قسمان أيضاً زيادة الحرف ونقصان الحركة وزيادة الحركة ونقصان الحرف ( وقوله أو بزيادته أو نقصانه بزيادة الآخر ونقصانه ) تقديره أو بزيادة أحدهما مع زيادة الآخر ونقصانه أو نقصان أحدهما مع زيادة الآخر ونقصانه فيدخل فيه أربعة أقسام ثلاثية التغيير فإن وجود أحدهما مع زيادة الآخر ونقصانه يدخل فيه صورتان إحداهما زيادة الحرف مع زيادة الحركة ونقصانها والثانية زيادة الحركة مع زيادة الحرف ونقصانه ويدخل في نقصان أحدهما مع زيادة الآخر ونقصانه صورتان أيضاً أحدهما نقصان الحرف مع زيادة الحركة ونقصانها والثانية نقصان الحركة مع زيادة الحرف ونقصانها ( قوله أو بزيادتهما ونقصانها ) أى بزيادة الحرف والحركة معاً ونقصان الحرف والحركة معاً وهو قسم واحد رباعى التغيير وبه تكملت الخمسة عشر ( قوله نحو كاذب ) شرع في مثل الأقسام السالفة ولتقدم عليه أن المراد بزيادة الحرف مثلاً ونقصانه إنما هو جنس الحرف سواء كان واحداً أو أكثر وكذلك الحركة فإن حركة الاعراب في الاعتداد بها نظر كما قدمناه وكذلك همزة الوصل لسقوطها في الدرج إذا علمت ذلك فلنذكر هذه المثل كما ذكرها فإن كان المثال صحيحاً فلا كلام وإلا نبهت عليه ثم ذكرت له مثلاً صحيحاً : الأول زيادة الحرف فقط نحو كاذب من الكذب زيدت الألف بعد الكاف : الثاني زيادة الحركة نحو نصر الماضي من النصر زيدت حركة الصاد : الثالث زيادة الحرف والحركة جميعاً نحو ضارب من الضرب زيدت الألف بعد الصاد وزيدت أيضاً حركة الراء : الرابع نقصان الحرف نحو خف فعل أمر المذكور من الخوف نقصت الواو وأما سكون الفاء بعد أن كانت متحركة فلم يعتبره المصنف لأنه نقصان لحركة الاعراب إذ لو اعتبره لكان نقصاناً للحرف والحركة لكنه سيأتى ما يخالفه في القسم العاشر فالأولى تمثيله بصهل اسماً فاعل من الصهيل نقصت الياء فقط : الخامس نقصان الحركة ومثل له المصنف بضرب ساكن الراء مصدرًا من ضرب الماضي نقصت حركة الراء لكن هذا إنما يأتي على مذهب الكوفيين في اشتقاقهم الاسم من الفعل كما نبه عليه المصنف فالأولى تمثيله بقولك سفر يسكون الفاء من السفر نقصت فتحة الفاء قال الجوهري تقول سفرت أسفر سفوراً أى خرجت إلى السفر فأنا سافر وجمعه سفر كصاحب

وصحوب وسفار كركاب هـ السادس : نقصان الحرف والحركة جميعاً نحو غلى ماضياً من الغليان  
نقصت الألف والنون ونقصت فتحة الياء وفي الاعتداد بسكون الياء نظر والأولى تمثيله بصب  
اسم فاعل من الصبابة . السابع زيادة الحرف ونقصانه ومثله المصنف بمسلمات زبدت الألف  
والتاء ونقصت تاء مسلمة وفي كون هذا بما نحن فيه نظر فإن الجمع لا يصدق عليه أنه مشتق من  
مفردة فالأولى تمثيله بقولك صاهل من الصهيل . الثامن زيادة الحركة ونقصانها نحو حذر بكسر  
الذال اسم فاعل من الحذر حذفت فتحة الذال وزيدت كسرتها . التاسع زيادة الحرف ونقصان  
الحركة مثل عاد بالتشديد اسم فاعل من العدد زيدت الألف بعد العين ونقصت حركة الدال  
الأولى للدغام . العاشر : زيادة الحركة ونقصان الحرف ومثله المصنف بقوله نبت وهو  
ماض من النبات نقصت ألف وزيدت حركة وهي فتحة التاء وهذا جعل البناء الطاريء من  
سكون أو حركة كزيادة على ما كان في المصدر وقد تقدم ما يخالفه في القسم الرابع فالأولى تمثيله  
بقولك رجع من الرجعى . الحادى عشر : زيادة الحرف مع زيادة الحركة ونقصانها نحو اضرب  
من الضرب زيدت الألف للوصل وحركة الراء ونقصت حركة الضاد وفي الاعتداد بهمزة  
الوصل نظر لسقوطها في الدرج والأولى تمثيله بموعد من الوعد زيد فيه الميم وكسرة العين  
ونقصت منه فتحة الواو . الثانى عشر : زيادة الحركة مع زيادة الحرف ونقصانه ومثله  
المصنف بخاف وهو ماض من الخوف زيدت الألف وحركة الفاء وحذفت الواو وهذا  
بناء على أن لزوم الفتحة كزيادة حركة وفيه نظر كما قدمناه وأيضاً فليس في الحرف هنا لازية  
ولا نقصان بل الواو نفسها انقلبت ألفاً لتحركها وانفتاح ما قبلها والأولى تمثيله بمكمل اسم  
فاعل أو مفعول من الكمال زيد فيه حرف وحركة وهما الميم الأولى وضممتها ونقصت الألف .  
الثالث عشر : نقصان الحرف مع زيادة الحركة ونقصانها ومثله المصنف بقوله : عد فعل أمر  
من الوعد نقصت الواو وحركة الدال وزيدت كسرة العين وفيه أيضاً النظر المتقدم في حسابان  
حركة الإعراب والأولى تمثيله بنقط اسم فاعل من القنوط . الرابع عشر : نقصان الحركة  
مع زيادة الحرف ونقصانه نحو كال بتشديد اللام اسم فاعل من الكلال نقصت حركة  
اللام الأولى للدغام ، ونقصت الألف التي بين اللامين وزيدت ألف قبل اللامين .  
الخامس عشر : زيادة الحرف والحركة معاً ونقصانها معاً نحو ارم من الرمي زيدت همزة  
للوصل وحركة الميم ونقصت الياء وحركة الراء والأولى اجتتاب همزة الوصل لما تقدم والتمثيل  
بكمال من الكمال ولم يتعرض الآمدى ولا ابن الحاجب لتقسيم هذه المسئلة ولا لتمثيلها قال :

(وأحكامه في مسائل : الأولى - شرط المشتق صدق أصله خلافاً لأبي عليّ وابنه فإنّهما قالوا 'بِعَالَمِيَّةِ اللَّهِ تَعَالَى' دُونَ عِلْمِهِ وَعَلَّامَاتِهَا فَيَنَابِهَ لَنَا أَنَّ الْأَصْلَ جُزْؤُهُ فَلَا يَوْجَدُ دُونُهُ) أقول لما ذكر تعريف الاشتقاق وأقسام المشتق ذكر أحكامه في ثلاث مسائل الأولى : شرط صدق المشتق أى سواء كان إسماً أو فعلاً صدق

الميم ونقصان فتح الرام ( وأحكامه ) أى الاشتقاق تورد ( في مسائل : الأولى - شرط المشتق صدق أصله ) وهو المشتق منه ، يعنى يشترط في صحة إطلاقه على شئ حقيقة حصول مأخذه لذلك الشئ لاصدقه بمعنى الحمل على ما صدقه المشتق عليه ( خلافاً لأبي عليّ ) الجبائي ( وابنه ) أبى هاشم ( فإنهما قالوا : بعالمية الله تعالى دون علمه ) يعنى قالاً أنه تعالى : عالم بدون أن يقوم به علم وكذا في القدرة وغيرهما من الصفات ويقرب منه ما قيل أنه تعالى : عالم بذاته لا بالعلم قادر بذاته لا بالقدرة إلى غير ذلك والمعتمد لها في نفي العلم الوجوه التي سبقت في بحث الكلام ، وقد يستدل عليه بأنه لو قام بذاته علم فهو تعالى يعلم علمه ضرورة انتفاء الجهل ، فهو حينئذ إما أن يعلم العلم بذاته أو بعلم آخر أو بنفس ذلك العلم فالأول المدعى وعلى الثاني ينتقل الكلام فيه حتى يتسلسل وعلى الثالث نقول إذا جاز كون الشئ معلوماً بنفسه جاز كون الذات عالماً بنفسه والجواب منع استلزام جواز الأول جواز الثاني واستدلوا على أن عالميته تعالى غير معللة بالعلم ، لو كان كذلك لزم تعليل الواجب بغيره لأن عالميته تعالى واجبة واللازم باطل لأن الواجب مستغن عن العلة والجواب بأنه لا نسلم ذلك في الواجب بالغير وقوله : ( وعلاها ) أى العالمية ( فينا ) أى في حقنا ( به ) أى بالعلم نقلاً لمذهبهما وبيان أنهم يفرقون بين الواجب والممكن بعدم تعليل العالمية بالعلم في الأول وتعليلها به في الثاني لا أن يكون له دخل في إثبات المطلق أو رد الخصم قال الفخرى إنهما يعلمان العالمية بالعلم مطلقاً أى في الواجب وغيره غير أنهم يقولون : إن العلم المعلل به عالمية الله تعالى عين ذاته غير زائدة عليه فتخصيص تعليل عالميته بالعلم بالذكري كما ينبيه عنه لفظ الكتاب باطل وكذا إثبات عالميته تعالى مع سلب العلم عنه أقول : فيه نظر لأن ما ذكره مذهب أبى الهذيل العلاف حيث قال إنه تعالى عالم لذاته بمعنى أنه عالم وعلم والمنقول عن أبى القاسم البلخي أن ذاته علة لكونه عالماً كما أن علم زيد علة لعالميته ولم ينقل عنه القول بأن علمه ذاته وعن أبى عليّ أنه تعالى عالم لآلذاته ولا زائد وعن أبى هاشم أن عالميته لآلذاته ، بل لآلوهيته فظهر أن التخطئة خطأ ( لئلا أن الأصل ) أى المشتق منه كالعلم مثلاً ( جزؤه ) أى جزء مفهوم المشتق كالعلم إذ مفهومه شئ له العلم ( فلا يوجد ) المشتق ( دونه ) أى دون الأصل لاستحالة وجود الكل بدون الجزء فلا يصدق المشتق

أصله وهو المشتق منه فلا يصدق ضارب مثلاً على ذات إلا إذا صدق الضرب على تلك الذات وسواء كان الصدق في الماضي أو في الحال أو في الاستقبال كقوله تعالى : « إنك ميت ، لكن هل يكون حقيقة أو مجازاً فيه تفصيل يأتي في المسئلة الآتية إن شاء الله تعالى . ولقصد شمول الأقسام الثلاثة عبر المصنف بقوله صدق أصله إذ لو قال : وجود أصله لكان يرد عليه إطلاقه باعتبار المستقبل فإنه جائز قطعاً مع أن الأصل لم يوجد وهذه المسئلة وإن كانت واضحة لكن ذكرها الأصوليون للرد بها على المعتزلة فإنهم ذهبوا إلى مسئلة خالفت هذه القاعدة كما ستعرفه فتقول ذهب أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم وغيرهما من المعتزلة إلى نفي العلم عن الباري سبحانه وتعالى وكذلك الصفات التي أثبتها الأشعرى كلها وهي ثمانية مجموعة في قول بعضهم :

حياة وعلم قدرة وإرادة كلام وإبصار وسمع مع البقا

واعتمدوا في ذلك على شبهة سأذكرها في آخر المسئلة ومع ذلك قالوا بعالمية الله تعالى أي بكونه عالماً والعالم مشتق من العلم فأطلقوا العالم وغيره من المشتقات على الله تعالى وأنكروا حصول المشتق منه مع أن العلة في العالمية هو حصول العلم ، وكذلك كل مشتق فإن العلة في صحة إطلاقه وجود المشتق منه وقد عللوا العالمية التي فينا أي في المخلوقات بالعلم لكنهم قالوا إن ذاته تعالى اقتضت عالميته وليست معللة بالعلم لأن عالميته واجبة والواجب لا يعقل بالغير بخلاف عالميتنا ( قوله لنا ) أي دليلنا على امتناع إطلاق المشتق بدون المشتق منه أن الأصل وهو المشتق منه جزء من المشتق فإن العالم مثلاً مدلوله ذات قام بها العلم فلا يصدق المشتق بدونه لأن صدق المركب بدون جزئه محال وهذا الدليل إنما يستقيم على رأي البصريين من كون المصدر هو المشتق منه أما شبهتهم في إنكار الصفات فقالوا : لو اتصف الباري سبحانه وتعالى بها فإن كانت حادثة لزم أن يكون الباري تعالى محلاً للحوادث وإن كانت قديمة لزم تعدد القدماء ، وقد قال تعالى : « لقد كفر الذين قالوا : إن الله ثالث ثلاثة » فن أثبت الذات مع الصفات الثمانية فقد أثبت تسعة أشياء وكان كفره أعظم من كفر النصارى بثلاث مرات وأما العالمية ونحوها فإنها من النسب التي لا تبوت لها في الخارج وأجاب الامام في الأربعين وغيرها

---

حيث لا يكون المشتق منه قال الخنيجي : هو منقوض بصحة إطلاق اسم الكل على الجزء والجواب أن ذلك بطريق المجاز والكلام في الحقيقة ، وأيضاً هذا لا يصح إلا في صورة وجود بقية الأجزاء فإن إطلاق الإنسان على الحيوان الغير الإنساني لا يجوز أقول في الأخير نظر لأن المرسن عبارة عن الأنف مع خصوصية كونه للحيوان الغير الإنسان كالبقير مثلاً مع جواز إطلاقه على أنف الإنسان باعتبار أنه أنفه

بأنها قديمة ولا امتناع في إثبات قدماء من صفات لذات واحدة والنصارى إنما كفروا بآبائهم  
قدماء من ذوات ثم قال في الأربعين أيضاً وهذه الصفات ممكنة لذاتها واجبة الوجود لوجوب  
الذات فتلخص مما قاله الإمام أن الصفات واجبة للذات لا بالذات أى واجبة لأجل الذات  
المقدسة لأن ذات الصفات اقتضت وجوب وجود نفسها قال ( الثانية — بشرط كونه  
حقيقة دوام أصله خلافاً لابن سينا وأبي هاشم لأنه يصدق نفيه عند زواله

إطلاقاً لاسم السكك على الجزء المسئلة ( الثانية ) اختاف في أن بقاء معنى المأخذ شرط في  
كون المشتق حقيقة أم لا بعد الاتفاق على أنه عند وجود المعنى حقيقة كالضارب مناسبتة  
الضرب وقيل وجوده مجاز كالضارب لمن لم يضرب وسيضرب فحمل الخلاف في مثل الضارب  
لمن قد ضرب قيل : وهو الآن لا يضرب فقيل : هو مجاز مطلقاً و ( شرط كونه حقيقة دوام  
أصله ) أى بقاء معنى المأخذ وهو مختار الإمام والمصنف وقيل : حقيقة مطلقاً ولا يشترط  
الدوام وإليه يشير قوله : ( خلافاً لابن سينا ) أى الرئيس أبى على من الحكماء ( وأبي هاشم )  
من المعتزلة . وقيل : إن كان مما يمكن بقاءه فمجاز لا لاشتراط الدوام وإلا فحقيقة لعدم  
الاشتراط وميل المدقق إلى التوقف ، وينبئ على هذا الخلاف ما إذا مات مديون مفلس  
وجود بعض الغرماء ما باعه منه في تركته هل له الرجوع إليه أم لا فقال الشافعى رحمه الله  
له ذلك لقوله عليه السلام : فصاحب المتاع أحق بمتاعه وهو صاحب المتاع حقيقة لعدم  
اشتراط بقاء المعنى وقال أبو حنيفة رحمه الله : ليس له ذلك لأن المراد بصاحب المتاع المشتري  
لأن البائع لم يبق صاحب متاع بناء على اشتراط دوام المعنى كذا نقل الجاربردى أقول هو مشكل  
لأن كلا منهما صاحب المتاع باعتبار ما كان وليس البائع بصاحب له في الحال ، والظاهر أنه  
ليس مبنياً على هذا الخلاف بل على أن اللفظ وإن صلح منهما إلا أن الشافعى يرجح البائع  
لتعلق حقه بعينه كما أن المرتهن أحق بالمرهون من غيره لذلك وأبا حنيفة رحمه الله يقول بأن  
الترجيح للمشتري لثبوت ملكه على المتاع بدأ أو رقة وعدم عروض ما يزيله إلى حين الموت  
بخلاف المرهون لأن اليد فيه للمرتهن ، واستدل على الأول بأنه لو صدق المشتق بإيجاباً على  
من حصل له المبنى وانقضى لما صدق النفي عند الزوال لامتناع اجتماع النقيضين ، واللازم  
باطل ( لأنه يصدق نفيه عند زواله ) أى حال الزوال يقال : إنه ليس بفاعل الآن  
فيصدق نفيه مطلقاً ، لأن صدق النفي الخاص يستلزم صدق مطلق النفي وفيه نظر لأن  
الضرب في الحال مثلاً أخص من مطلق الضرب ، ولا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم .  
وإليه أشار المدقق أجيب بأن المراد النفي المقيد بالحال ، لا نفي المقيد بالحال يعنى أن في  
الحال ليس ظرفاً للضرب ، بل للنفي بمعنى أنه يصدق في الحال أنه ليس بضارب فيبقى



فلا يصدق إيجابه قيل : مُطْلَقَتَانِ فلا تَتَنَاقَضَانِ قلنا : مُؤَقَّتَتَانِ  
بالحال لأنَّ أهلَ العرفِ يرفعُ أحدهما بالآخر ( أقول لما تقدم في المسألة السابقة  
أو شرط المشتق صدق المشتق منه شرع الآن في بيان الصدق الحقيقي من المجازى وحاصله  
أن المشتق إن أطلق باعتبار الحال أو كان المعنى موجوداً حال الإطلاق فهو حقيقة بالاتفاق  
وإن كان باعتبار المستقبل كقوله تعالى إنك ميت فهو مجاز اتفاقاً كما صرح به المصنف في  
أثناء الاستدلال وإن كان باعتبار الماضي ففيه ثلاث مذاهب أحدها أنه مجاز مطلقاً سواء  
أمكن مقارنته كالضرب وغيره أو لم يمكن كالسكلام وطريق من أراد الإطلاق الحقيقي في  
السكلام وشبهه أن يأتي به مقارناً لآخر حرف كما سيأتي والثاني أنه حقيقة مطلقاً وهو مذهب  
ابن سينا وأبي هاشم وكذلك أبو علي كما قال في الحاصل والثالث التفصيل بين الممكن  
وغيره وتوقف الآمدى في هذه المذاهب فلم يصح شيئاً منها وكذلك ابن الحاجب وصحح  
المصنف الأول وقال في المحصول أنه الأقرب فإن قيل قد تقدم في المسألة السابقة أن أبا علي  
وابنه لا يشترطان صدق الأصل فلا معنى هنا للنقل عنها لأنها إذا لم يشترطا الصدق فلا استمرار  
بطريق الأولى وأيضاً فلائنه يؤهم اشتراط وجود الأصل عندهما وجوابه أنها لم يخالفوا  
هناك إلا في صفات الله تعالى خاصة وأما ما عداها كالضارب والمتسكلم وهو الذي يتكلم فيه  
الآن فإنها لم يخالفوا فيه كما تقدم التنبيه عليه ومن فوائد الخلاف صحة الاحتجاج على جواز  
الرجوع للبائع إذا مات المشتري قبل وفاء الثمن من قوله عليه الصلاة والسلام أيما رجل مات  
أو أفلس فصاحب المتاع أحق بمتاعه فإن قلنا أنه صاحب حقيقة باعتبار ما مضى رجع فيه  
لاندراج تحته وإن قلنا أنه مجاز فلا يتعين الحل على المستعير وههنا أمور لا بد من معرفتها

الضرب مطلقاً فيلزم نفي الأعم ورده الفاضل بأنه حيثئذ يكون عين النزاع ثم الدليل قد يعارض  
بأنه يصدق عليه أنه ضارب في الماضي فيصدق أنه ضارب مطلقاً ولا يصدق النفي والجواب بأنه  
لا نسلم أن صدق ضارب في الماضي عليه بطريق الحقيقة بل هو مجاز لأن صدق الضارب عليه  
بالمجاز وفي الماضي قرينة له كما أن صدق الضارب غداً عليه بالمجاز بالاتفاق والسكلام في الصدق  
حقيقة فإن قيل (سلبنا صدق نفي الفعل مطلقاً لكن الإيجاب والنفي كإيهما (مطلقتان فلا تنقضان)  
لأن نقيض المطلقة الدائمة لا المطلقة فلا يلزم من صدق إطلاق النفي عدم صدق إطلاق  
الإيجاب ولا بالعكس فاللازمة المذكورة ممنوعة حيثئذ (قلنا) هما (مؤقتتان بالحال)  
عرفا وإن كانا مطلقين لغة (لأن أهل العرف يرفع أحدهما بالآخر) حيث يقال في الرد على من قال زيد  
ضارب زيد ليس بضارب فلو لا اعتقاد التناقض بارادة اتحاد الوقت لما استقام الرد وبهذا اندفع

أحدها أن الفعل من جملة المشتقات مع أن إطلاق الماضي منه باعتبار ما مضى حقيقة بلا نزاع وقد دخل في كلام المصنف حيث قال شرط كونه حقيقة أى كونه المشتق وأما المضارع فينبى على الخلاف المشهور من كونه مشتركاً أم لا فإن جعلناه مشتركاً أو حقيقة فى الاستقبال فيستثنى أيضاً . الثانى أن التعبير بالدوام إنما يصح فيما يصح عليه البقاء وحينئذ فتخرج المشتقات من الأعراض السائلة كالتكلم ونحوه فالصواب أن يقول شرط المشتق وجود أصله حال الإطلاق . الثالث أن الامام فى الحصول والمنتخب قد رد على الخصوم فى آخر المسئلة بأن لا يصح أن يقال لليقظان أنه نائم اعتباراً بالنوم السابق وتابعه عليه صاحب الحاصل والتحصيل وغيرهما وهو يقتضى أن ذلك محل اتفاق وصرح به الآمدى فى الأحكام فى آخر المسئلة فقال لا يجوز تسمية القائم قاعداً والقاعد قائماً للعود والقيام السابق بإجماع المسلمين وأهل اللسان وإذا تقرر هذا فينبغى استثناءه من كلام المصنف وضابطه كما قال التبريزى فى مختصر الحصول المسمى بالتقيح أن يطرأ على المحل وصف وجودى يناقض المعنى الأول أو يضاذه كالسواد ونحوه بخلاف القتل والزنا . الرابع أن ما قاله المصنف وغيره محله إذا كان المشتق محكوماً به كقولك زيد مشترك أو زان سارق فأما إذا كان متعلق الحكم كقولك السارق تقطع يده فإنه حقيقة مطلقاً كما قال القرافى إذ لو كان مجازاً لكان قوله تعالى اقتلوا المشركين والزانية والزانى والسارق والسارقة وشبهها مجازات باعتبار من اتصف بهذه الصفات فى زمانا لأنه مستقبل باعتبار زمن الخطاب عند إنزال الآية وعلى هذا التقدير يسقط الاستدلال بهذه النصوص إذ الأصل عدم التجوز ولا قائل بهذا ( قوله لأنه ) أى الدليل على أنه ليس بحقيقة أنه يصدق نفي المشتق عند زوال المشتق منه فيقال مثلاً زيد ليس بضارب وإذا صدق ذلك فلا يصدق إيجابه وهو زيد ضارب وإلا لزم اجتماع التقيضين فإن أطلق عليه كان مجازاً لما سياتى أن من علامة المجاز صحة النفي أما الدليل على أنه يصدق نفيه عند زواله فلا أنه بعد انقضاء الضرب يصدق عليه أنه ليس بضارب فى الحال وإذا صدق هذا صدق ليس بضارب لأنه جزؤه ومتى صدق الكل صدق الجزء واعترض الخصم فقال قولنا ضارب وقولنا ليس بضارب قضيتان مطلقتان أى لم يتحد وقت الحكم فيها فلا تنافضان لجواز أن يكون وقت السلب غير وقت الإثبات كما تقرر فى علم المنطق والجواب أنها مؤقتتان بحال التكلم وأغنى عن هذا التقييد فهم أهل العرف له إذ لو لم يكون كذلك لما جاز استعمال كل واحد منهما فى تكذيب الآخر ورفع له لكن أهل العرف يستعملون ذلك فتكونان متناقضتين كما قلنا هذا

ما قال الجاربردى ولا يخفى أن ذلك إنما هو لو سلم أن العرف هكذا وقيل لا حاجة هنا إلى ثبوت التنافى بل يكفى أن يقال يصح النفي فى الجملة وصحة النفي من حيث هى تنافى الحقيقة لأنها

حاصل كلام المصنف وفيه نظر من وجوه . أحدها أن هذا الدليل ينقلب على المستدل . بيانه أنه يصدق قولنا زيد ضارب في الماضي فيصدق قولنا أنه ضارب لأن صدق المركب يستلزم صدق أجزائه وإذا صدق أنه ضارب فلا يصدق ليس بضارب وإلا لاجتماع التقيضان وكذلك أيضاً نفعل بالنسبة إلى المستقبل فنقول زيد ضارب غداً الخ الثاني إذا كانت القضيتان مؤقتتين بالحال على ما قاله وفرضنا أيضاً القضية السالبة صادقة فتكون الموجبة المقيدة بالحال هي الكاذبة فلا يصدق قولنا ضارب في الحال ولكن لا يلزم من كذبه كذب المطلق الذي هو قولنا ضارب وهو محل النزاع . الثالث لا يخلو إما أن يكون المشتق المتنازع في صحة إطلاقه بعد زوال المشتق منه هو المقيد بالحال كقولنا ضارب في الحال أم النزاع في مجرد الإطلاق العاري عن التقييد فإن كان النزاع في الثاني فطلان الدليل المذكور واضح لكون القضية مطلقة واعتراض الخصم باق على حاله وأما استعاملها في التشكاذب فنحن نعلم ضرورة أن ذلك عند توافق المتخاطبين على إرادة زمان معين وإن كان النزاع في المقيد بالحال وهو الذي يوافق جواب المصنف فالاستدلال بنفيه باطل لأنه مصادرة على المطلوب إذ هو محل النزاع وبتقدير أن يكون المقصود ذلك فيصرح به في الدليل فنقول لما صح ليس بضارب في الحال لم يصح ضارب في الحال ولا تتكلف لإقامته على الوجه الذي قرره حتى يورد عليه أن القضايا مطلقة فلا تناقض فتتكلف إلى الجواب عنها بجواب غير محقق . الرابع أوردته الآمدى في الأحكام وأخذ منه جماعة أن الضارب في الحال أخص من مطلق الضارب فقولنا ليس بضارب في الحال نفى للأخص ولا يلزم من نفى الأخص نفى الأعم فلا يلزم من صدقه صدق ليس بضارب كقولنا الحمار ليس بحيوان ناطق فإنه صادق مع أنه لا يصدق قولنا أنه ليس بحيوان فإن قيل إنما يكون ليس بضارب في الحال أخص من ليس بضارب أن لو كان في الحال متعلقاً بضارب ولا نسلم ذلك بل يجوز أن يكون متعلقاً بليس ومعناه ليس في الحال بضارب فيكون السلب مقيداً بقوله في الحال فيكون أخص من قولنا ليس بضارب لأن السلب الأخص أخص من السلب المطلق والأخص يستلزم الأعم والجواب أنا لا نسلم أنه بعد انقضاء الضرب يصدق عليه أنه ليس في الحال بضارب لأنه عين المتنازع فيه

من خواص المجاز وهو مدفوع بما أشار إليه المحقق وبينه الفاضل من أنه إذا ادعى أنه يصح لغة أنه ليس بضارب فهو عين النزاع وإن ادعى أنه يصدق عقلاً أنه ليس بضارب في الجملة بناء على أنه ليس بضارب في الحال والضارب في الحال ضارب في الجملة فهذا لا ينافي كونه حقيقة إذ علامة المجاز هي النفي بالكلية وهذا كما يصدق عقلاً أن الإنسان ليس بحيوان بمعنى سلب حيوان إما عنه كالفرس مثلاً مع أن الحيوان حقيقة في الإنسان من حيث

ولم هذا أشار في التحصيل بقوله لا نسلم أن هذا سلب أخص أى بالتوین بل سلب أخص  
أى بالإضافة قال (وعورض بوجوه الأول: أن الضارب من له الضرب وهو أعم من  
الماضى ورد بأنه أعم من المستقبل أيضاً وهو مجاز اتفاقاً الثاني: أن  
النحاة منعوا عمل النعت الماضى ونوقض بأنهم أعملوا المستقبل  
أيضاً الثالث: أنه لو شرط لم يكن المتكلم ونحوه حقيقة وأجيب بأنه  
لما تعذر اجتماع أجزائه اکتفى بآخر جزء

أنه حيوان (وعورض) الدليل الدال على اشتراط بقاء المعنى في صدق المشتق حقيقة (بوجوه)  
أربعة (الأول أن الضارب من له الضرب) لفظة (وهو أعم من) أن يكون في الحال أو  
(الماضى) وصدق المقسم على أنواعه باعتبار حصوله فيها بالحقيقة وبهذه العناية اندفع ما ذكر  
الجاربردى ها هنا من أن إطلاق العام على الخاص إنما هو بالمجاز (ورد) أى ما ذكر  
(بأنه) لو كان لمن له الضرب لكان فيمن سيضرب حقيقة أيضاً لأنه حيثئذ (أعم من  
المستقبل) أى من سيضرب (أيضاً وهو) باطل لأنه فيه (مجاز اتفاقاً) قال الشارحان فيه  
نظر لأنه لمن له الضرب بمعنى من ثبت له وهو ليس بأعم من سيضرب أقول إن أريد بمن  
ثبت له ما منه صدور الفعل في الجملة كان أعم من سيضرب وإن أريد ما منه الصدور في الحال  
أو الماضى فلا نسلم أنه موضوع لذلك بل وضع لمن يصدر منه في الحال (الثاني أن النحاة  
منعوا عمل النعت الماضى) بقولهم اسم الفاعل بمعنى الماضى كالضارب لا يعمل وأطلقوا  
المشتق على المصادر عنه الفعل المقضى والأصل الحقيقة (ونوقض بأنهم أعملوا المستقبل)  
وقالوا اسم الفاعل كالضارب بمعنى المستقل يعمل فقد أطلقوه على من سيضرب مع أنه مجاز  
أقول الخصم يتمسك بالأصل ولا ينافي ذلك تخالف الحكم عنه في مادة لما منع وهو ها هنا الإجماع أى  
الاتفاق المبنى على قيام دليل على مجازيته فإن قات صحة النفي مانع أيضاً قلنا لا نسلم ثبوتها وقد  
عرف أن ما ذكر فيه لا يتم وقيل لو لم يعمل مجازاً لزم الاشتراك وهو ليس بشئ لجواز أن  
يكون للقدر المشترك بين الماضى والحال فقط (أيضاً الثالث أنه لو شرط) دوام الأصل (لم  
يكن المتكلم ونحوه) من المشتقات من المصادر السالبة أى الغير القارة الذات كالخبر (حقيقة)  
في معانيها لامتناع بقاء الكلام والخبر إذ هو اسم لمجموع حروف متوالية لا توجد دفعة بل  
تنقضى أولاً فاولاً قبل حصولها لم تتحقق وبعد قد انقضت (وأجيب بأنه) لما أمكن  
تحقق المصدر الغير السبالي دفعة كالقيام مثلاً اشترط في كون المشتق منه حقيقة بقاءه بتمامه  
(ولما تعذر اجتماع أجزائه) أى أجزاء المصدر السبالي كالمتكلم ونحوه (اكتفى بآخر جزء)

الرابع : أن المؤمن يُطلق حالة الخلو عن مفهومه وأجيب بأنه مجازٌ وإلا لأطلق الكافر على أكابر الصحابة رضى الله عنهم حقيقةً أقول اعترض الخصم فقال هذا الدليل الذى ذكرتم وإن دل على أن المشتق لا يصدق حقيقة عند زوال المشتق منه لكنه معارض بأدلة أربع تدل على أن يصدق حقيقة ولو قال المصنف بأوجه لكان أوجه من الوجوه لأنها جمع كثرة ، الأول أن الضارب مثلاً عبارة عن ذات ثبت لها الضرب أعم من أن يكون فى الحال أو فى الماضى بدليل صحة تقسيمه إليها وهو فى الحال حقيقة بالاتفاق فكذلك فى الماضى ورد هذا الدليل بأن من ثبت له الضرب كما أنه أعم من الماضى والحال فهو أعم من الاستقبال فيلزم أن يكون حقيقة فى المستقبل وهو مجاز بالاتفاق وفى الجواب نظر لأن من ثبت له الضرب أو حصل له لا ينقسم إلى المستقبل

ولم يشترط بقاء جميع الأجزاء وحينئذ تمنع الملازمة القائلة لو شرط الخ وأجيب فى المختصر بأن اللغة لم تبين على المشاحة فى أمثال ذلك بدليل صحة الحال وحمله الشارحان على لفظ الحال فإنه يطلق على الزمان الحاضر حقيقة مع أنه لا استقرار لأجزائه وإنما الموجود منه مالا ينقسم ثم قال الفرسى وفيه نظر ووجهه ما قال الفاضل من أن مدلول اللفظ قد يكون معدوماً بجميع أجزائه بل مستحيلاً فاین هذا مما نحن فيه وهو أنه لو شرط فى حقيقة المشتق البقاء لم يكن مثل المتكلم حقيقة والحق ما قال المحقق من أن المراد فعل الحال المشتق من المصادر الممتنع وجودها فى الآن كيتمشى ويتحرك من المشى والحركة حقيقة لأن أجزائه تنقضى أولاً فأولاً أيضاً فيلزم أن لا يكون حقيقة فى الحاضر كما فى الماضى والاستقبال قال الجاربرى جواب المصنف إنما يتأتى للقائل بالتفصيل إلا إذا أريد إبطال مذهب غير المشترب مطلقاً يعنى حينئذ يتأتى للمشترب مطلقاً أيضاً إذ لا يضره حينئذ عدم موافقة طريق لإبطال مذهبه وهذا ما يقال من أن المانع لا مذهب له والحق أنه يتأتى مطلقاً للمشترب مطلقاً لآل المعنى ببقاء المعنى بقاءه إما بتمامه أو بجزء منه وهو الموافق الكلام الآمدى وإنما يكون القائل بالتفصيل مختصاً به أن لو أجيب بأننا لا نشترط البقاء أصلاً فى غير ممكن البقاء بل فيما أمكن بقاؤه فيكون هذا بالنسبة إلى المشترب مطلقاً تخصيصاً للدعوى بصورة الامكان ورجوعاً إلى المذهب الثالث على ما صرح به المحقق ولا يخفى أن قوله اكتفى بآخر جزء يأتى ذلك ( الرابع أن المؤمن يطلق ) على الشخص حقيقة ( حالة الخلو عن مفهومه ) باعتبار إيمانه السابق كالناثم الخالى عن التصديق حال النوم إذ الأصل فى الإطلاق الحقيقة فلو اشترط البقاء مطلقاً ( وأجيب بأنه مجاز ) بدليل عدم اطراده وهو من لوازم الحقيقة إذ لا يطلق الكافر على من آمن بعد الكفر ( وإلا لأطلق الكافر على أكابر الصحابة رضى الله عنهم حقيقة ) قيل فيه نظر لأن عدم

الثاني أن التحاه أى جهورهم قالوا إن النعت يعنى المشتق كاسم الفاعل واسم المفعول إذا كان بمعنى الماضى أى وليس معه آل لا ينصب مفعوله بل يتعين جره اليه بالإضافة كقولك مررت برجل ضارب زيد أمس وهذا يدل على جواز استعماله بمعنى الماضى والاصل فى الاستعمال الحقيقة والجواب أن هذا الدليل منتقض بإجماعهم على أعماله إذا كان بمعنى الاستقبال فان ما قلتموه فى الماضى يأتى بعينه فى المستقبل مع أنه مجاز اتفاقاً وأجاب فى التحصيل عن جوابنا بأنه يوجب تكثير المجاز وهو خلاف الأصل . الثالث لو شرط بقاء المشتق منه إلى حالة الإطلاق لم يكن المشتق من الألفاظ كالتسكلم والخبر والمحدث حقيقة ألينة لأن الكلام ونحوه اسم لمجموع الحروف ويستحيل اجتماع تلك الحروف فى وقت واحد لأنها أعراض سيالة لا يوجد منها حرف إلا بعد انقضاء الآخر والجواب أنه لما تعذر اجتماع أجزاء الكلام وشبهه اكتفينا فى الإطلاق الحقيقى بمقارنته لآخر جزء لصدق وجود المشتق منه مع مقارنته لشيء منه فن قال قام زيد مثلاً إنما يصدق عليه متسكلم حقيقة عند مقارنة الدال فقط لا قبلها ولا بعدها . الرابع أن لفظ المؤمن يطلق على الشخص حالة خلوه عن مفهوم الايمان والاصل فى الإطلاق الحقيقة بيانه أن الواحد منا إذا نام يصدق عليه أنه مؤمن ولا يصدق عليه الايمان فى تلك الحالة لأنه إما عبارة عن التصديق كما هو مذهب الأشعرى أو عن العمل كما هو مذهب المعتزلة وكل منهما ليس بمحصل فى حال نومه وأجيب بأن هذا الإطلاق مجاز لأنه لو كان إطلاق المؤمن على الشخص باعتبار الايمان السابق حقيقة لكان إطلاق الكافر على أكبر الصحابة حقيقة باعتبار الكفر السابق وهو باطل اتفاقاً فيبطل الاول وأجاب صاحب التحصيل وغيره عن جوابنا بأن الحقيقة قد تهجر أعارض شرعى فلا يلزم من امتناع إطلاق اسم الذم لكونه مخلاً بتعظيمهم امتناع عكسه وهو المؤمن وفى الجواب نظر لأن القاعدة أن امتناع الشيء متى دار إسناده بين عدم المقتضى ووجود المانع كان إسناده

الإطلاق لوجوب تعظيمهم شرعاً والمانع الشرعى لا ينافى جواز الإطلاق لغة كذا ذكر الشارحان والجواب أن ليس المراد خصوص إطلاق الكافر عليهم بل المراد أن استقرار الجزئيات فى أمثال ذلك يفيد الظن بأنه ليس بحقيقة بعد انقضاء المعنى كالنائم واليقظان والحلو والحامض والعبد والحر ، والظن كاف فى ذلك وتصوير الملازمة فيما ذكر لزيادة الاستبعاد هذا ولكن كون المؤمن للنائم مجازاً مستبعد أيضاً ولا يبعد كون الإجماع على بطلانه والأقرب أن يقال لا نسلم أن النائم خال عن التصديق بل هو باق مع الزهول عن حصوله ولو سلم فالنزاع فى اسم الفاعل بمعنى الحدوث والمؤمن المطلق على النائم ليس منه بل هو حقيقة شرعية فيمن أنصف بالتصديق فى الجملة مع عدم طريان النافى كذا ذكر الفاضل

إلى عدم مقتضى أولي لانا لو أسندناه إلى وجود المانع لكان المقتضى قد وجد وتخاف أثره والاصل عدمه وعلى هذه القاعدة لا يصح جوابهم لأن المصنف يدعى أن امتناع إطلاق الكافر لعدم المقتضى وهو وجود المشتق منه حالة الإطلاق والمجيب يدعى أن امتناعه لوجود المانع فكان الأول أولى وهذه القاعدة تنفع في كثير من المباحث قال ( المسألة الثالثة - اسم الفاعل لا يُشتقُ لشيء والفعلُ لغيره للاستقراء قالت المعتزلةُ الله تعالى مُتَكَلِّمٌ بِكَلَامٍ يَخْلُقُهُ فِي الْجِسْمِ كَمَا أَنَّهُ الْخَالِقُ وَالْخَلْقُ هُوَ الْمَخْلُوقُ قُلْنَا : الْخَلْقُ هُوَ التَّأْيِيرُ قَالُوا إِنْ قَدَّمَ قَدَّمَ الْعَالَمَ وَإِلَّا لَافْتَقَرَ إِلَى خَلْقٍ آخَرَ وَتَسْلُسَلْ قُلْنَا : هُوَ نِسْبَةٌ

( المسألة الثالثة - اسم الفاعل ) لا يشتق لمحل قام به معنى ليس له اسم مخصوص كأنواع الروائح وكذا ( لا يشتق لشيء والفعل ) أى المعنى حاصل وقائم ( لغيره ) وإن كان لذلك المعنى اسم فلا يقال لزيد عادل بعدل قائم بعمرو ( للاستقراء ) فانا نقبضنا كلام العرب فإ وجدنا اسم فاعل صادقا على شيء والفعل قائم بالغير قال الجاربردى إن هذا ليس من الاستقراء التام الذى هو اثبات حكم كلى بأبائاته فى جميع جزئياته بل من الناقص الذى هو إثباته بأبائاته فى الأكثر وهو لا يفيد اليقين أقول هو يفيد الظن وهو كاف هنا وقول الحق والاستقراء يفيد القطع مشكلا وأوله الفاضل بأن معناه حصل لنا من التسبع حكم كلى قطعى وإن كان الاستقراء لا يفيد إلا الظن ( قالت المعتزلة الله تعالى متكلم بكلام يخلقه فى الجسم ) إذ المنظوم المسموع لموسى كلام الله تعالى وقد سمعه من الشجر يدل عليه قوله تعالى : ونودى من شاطئ الواد الايمن فى البقعة المباركة من الشجرة أن ياموسى إني أنا الله رب العالمين ، وشبهوا ذلك بأن الخالق يطلق على الله تعالى مع عدم قيام المأخذ به إذ هو غير قائم به الخلق لاستحالة قيام الحادث بذاته تعالى بل المخلوق وهذا معنى قوله ( كما أنه الخالق والخلق هو المخلوق قلنا ) كلام الله المعنى القديم القائم به وما سمع من الشجرة يسمى كلامه تعالى مجازاً لدلالته عليه ولا نسلم ان الخلق المخلوق بل ( الخلق هو التأثير ) وهو نسبة بين المؤثر والمتأثر فيصلح أن يكون قائما بالخالق عقلا بمعنى تعلقه بالخالق واتصافه به ( قالوا إن قدم ) أى التأثير فيلزم ( قدم العالم ) لال جواز تحقيق التأثير بدون المتأثر بديهي الاستحالة كالقطع بدون المقطوع ( وإلا ) أى وإن لم يكن قديما بل حادثا ( لافتقر إلى خلق ) وتأثير ( آخر ) لاحتياج كل حادث إلى تأثير المؤثر ونقل الكلام فيه ( وتسلسل قلنا : هو ) أى التأثير ( نسبة ) ولا شيء من النسب لكونه من الاعتبارات يحتاج

فلم يحتاج إلى تأثير آخر) أقول لا يجوز إطلاق اسم الفاعل على شيء والفعل أى المصد والمشتق منه قائم بغير ذلك الشيء بل يجب بمقتضى اللغة إطلاق ذلك المشتق على الذى قام به لاناستقرينا اللغة فوجدنا الامر كذلك وخالفت المعتزلة فى المسئلتين فقالوا الله تبارك وتعالى يصدق عليه أنه متكلم والكلام المشتق منه لا يقوم به لأن الكلام النفسانى باطل ولا كلام إلا الحروف والأصوات وهى مخلوقة فلو قامت بذاته تعالى لكانت ذاته تعالى محلا للحوادث بل يخلق الله تعالى ذلك الكلام فى اللوح المحفوظ أو فى غيره من الأجسام كخلقه تعالى إياه فى الشجرة حين كلم موسى وذلك الجسم لا يسمى متكلماً وإن قام به الكلام وذكر الأصليون هذه القاعدة ليردوا بها على المعتزلة فى هذه المسئلة ثم استدلت المعتزلة على مذهبه بأن الخالق يطلق على الله تعالى وهو مشتق من الخلق والخلق وهو المخلوق لقوله تعالى هذا خلق الله والمخلوق ليس قائماً بذاته والجواب أنه إنما أطلق المتكلم على الله تعالى باعتبار الكلام النفسانى القائم بذاته كما تقدم فى الحكم على المدوم واستدلالكم بالخلق باطل بأن الخالق ليس هو المخلوق بل هو تأثير الله تعالى فى المخلوق والتأثير قائم بذات الله تعالى وأما الإطلاق الواقع فى الآية فهو مجاز من باب تسمية المتعلق باسم المتعلق كما سيأتى فى قول المصنف والمتعلق كالخلق للمخلوق قوله قالوا إن قدم أى قالت المعتزلة لا جائز أن يكون الخالق هو التأثير لأنه إن كان قديماً لزم قدم العالم وإن كان حادثاً لزم التسلسل وكلاهما محال بيان الأول من ثلاثة أوجه أحدها أن المؤثر سبحانه وتعالى قديم والتأثير قد فرضناه قديماً وإذا وجد المؤثر

إلى التأثير ( فلم يحتاج ) التأثير ( إلى تأثير آخر ) وإن كان حادثاً وحاصله منع التسلسل بمنع احتياج كل حادث إلى التأثير ويمكن أن يقال بناء على أن التكوين صفة حقيقية هى مبدأ التعلق كما هو مذهب الماتريدية أنه تعالى خالق والخلق صفة قائمة بذاته قديمة ولا يلزم قدم العالم وإنما يلزم لو كان التعلق قديماً وأجاب المدقق بأن ما ذكرتم غير محل النزاع إنما الكلام فى جواز الاشتقاق بشيء من فعل قائم بالغير والخلق على ما ذكرتم نفس الغير لا قائم به ولما كان مظنة أن يقال أن البعض كالعرض قائم بالغير وهو الجوهر دفعه المحقق بأن الخلق بمجموع بعضه قائم بنفسه وبعضه قائم بذلك البعض والمجموع من حيث هو ليس قائماً بالغير ورده الفاضل بأن إطلاق الخالق ليس يجب أن يكون باعتبار جميع المخلوقات بل يصح باعتبار الأفعال والصفات القائمة بالغير أيضاً كضرب زيد وبياض الجسم وبأن معنى أن اسم الفاعل لا يشتق لشيء والفعل قائم بالغير أنه يجب قيامه بذلك ألبتة أو الفعل لا بد له من القيام بشيء ولا خفاء أن المجموع ليس قائماً بالخالق قال الفزرى المتكلم لفظ مشترك عندهم بين من يباشر الكلام وبين من يوجد فى الغير وإنما أطلقوه عليه تعالى بالمعنى الثانى حينئذ يلزمهم القول بقيام الفعل وهو إيجاد الكلام ربما اشتق له الاسم وهو



والتأثير استحالة تخلف الأثر وهو العالم فيلزم من وجودهما في الازل وجود العالم هـ الثاني :  
 إن العالم هو ما سوى الله تعالى والتأثير غير الله تعالى فلو كان قديماً لكان العالم قديماً الثالث  
 ان التأثير نسبة والنسبة متوقفة على المنتسبين وهما الخالق والمخلوق فلو كانت قديمة مع أنها  
 متوقفة على المخلوق لكان المخلوق قديماً من طريق الاولى ، وأما بيان الثاني وهو التسلسل  
 فلأن التأثير إذا كان حادثاً فهو محتاج إلى خلق آخر أى تأثير آخر لأن كل حادث لابد له من  
 تأثير مؤثر فيعود الكلام إلى ذلك التأثير ، ويتسلسل وهذه الشبهة لأجواب عنها في المحصول  
 ولا في الحاصل ، وقد أجاب المصنف بأن التأثير نسبة فلم يحتاج إلى تأثير آخر وتقريره من  
 وجهين : أحدهما : أن النسب والإضافات كالبنوة والأخوة أمور عدمية لا وجود لها في الخارج  
 وإنما هي أمور اعتبارية أى يعتبرها العقل ، فلا تحتاج إلى مؤثر . الثاني أن النسبة متوقفة على  
 المنتسبين فقط فإذا حصل حصلت ، وتحتاج إلى مؤثر آخر وهذا الجواب فيه التزام لحدوث  
 التأثير والجواب الاول مانع للحدوث والقدم معاً لأنهما من صفات الوجود ، وقد فرضناه  
 معدوماً وأجاب في التحصيل بجوابين : أحدهما : أن الممتنع إنما هو تقدم النسبة على محلها وأما  
 ثبوتها مع محلها عند عدم المنسوب إليه فلا استحالة فيه . ألا ترى أن تقدم البارى على العالم  
 نسبة بينه وبين العالم ويستحيل القول بتوقف وجودها على وجود المنتسبين . الثاني : أن المحال  
 من التسلسل إنما هو التسلسل في المؤثرات والعلل ، وأما التسلسل في الآثار فلا نسلم أنه ممتنع  
 وهذا التسلسل إنما هو في الآثار . قال الأصفهاني في شرح المحصول : وفيه نظر لأنه يلزم منه  
 تجويز حوادث لا أول لها وهو باطل على رأينا وهذه المسئلة لا ذكر لها في المنتخب قال :  
 ( الفصل الرابع في الترادف وهو توالى الألفاظ المفردة )

الله تعالى . أقول : كأنه فهم أن المتكلم عندهم هو موضوع لمباشرة الكلام والإيجاد في الغير  
 وليس كذلك بل للأول فقط فالمتكلم ماله حقيقة التكلم . لكن هذه النسبة عندهم أعم من  
 النسبة القيامية أو الإيجادية فما يشتق منه اسم المتكلم هو حقيقة التكلم لا الإيجاد بل الإيجاد  
 إنما هو جهة صحة إطلاق المتكلم عليه مع أن التكلم لم يقم به تأمل . ( الفصل الرابع :  
 في الترادف وهو توالى الألفاظ ) هذا كالجنس والمراد ما فوق الواحد وقوله : ( المفردة )  
 يخرج الحد مع المحدود أعنى الألفاظ المستعملة فيه الدال بجموعها على ما يدل عليه لفظ المحدود  
 وقال المراغى لا حاجة إليه لأن الحد مع المحدود يخرج بالقيد الثالث لتغاير مدلوليهما يعنى بالاجمال  
 والتفصيل وفيه نظر لجواز أن يكون لاخراج فعدت خوفاً وجلست فرقاً كما قال الفري فإن  
 هذين التركيبين ليسا مترادفين لأن الترادف من خواص المفردات مع أنها لا نسلم أو مثل هذه  
 المغايرة قاذحة في الترادف ولو قيل بجواز خروجه بالقيد الرابع لم يبعد لأن دلالة الحد بأوضاع

الدَّالَّةُ عَلَى 'مَعْنَى وَاحِدٍ بِاعْتِبَارِ وَاحِدٍ كَالْإِنْسَانِ وَالْبَشَرِ وَلِلتَّأْكِيدِ

المفردات دون المحدود قال الفري أن أريد بالمفرد مقابل المركب الاسنادى لم يخرج الحدوان  
أريد مقابل المركب مطلقا خرج به التأكيد في مثل زيد نفسه لتركبه فلا حاجة إلى القيد الثالث  
ثم قال ولعل فائدته إخراج تأكيد الجملة والتأكيد اللفظى للمفرد لأنهما لا يخرجان بقيد الافراد  
بل بهذا القيد أقول فائدة الثالث لا تنحصر في إخراج مثل نفسه كما ستعرف وقوله ولعل فائدته  
الخ سهو لانه ان أراد بتأكيد الجملة الثانية من الجملتين المؤكدة للأولى فظاهر وان أراد نحو  
ان في ان زيدا قائم فكذلك وقوله الالفاظ المفردة مشعرا بشرط كون كل منها مفردا ولا  
ينحى أن تأكيد الجمل معها ليس كذلك وقوله (الدالة) يخرج توالى مثل أه به جه التى هى  
مسميات الالف والباء والجيم وقوله (على معنى واحد) أى كل منها وتخرج الالفاظ المتباينة  
المتفاضلة وقوله (باعتبار واحد) يخرج المتباينة المتواصلة على رأى الإمام ومن تابعه كالجارى بردى  
وغيره وهو ضعيف فانه إذا سلم أن السيف والصارم متباينان كان مدلول أحدهما مغاير للآخر فلم يكونا  
دالين على شىء واحد اللهم إلا أن يراد بالدلالة الصدق ويقرب من هذا ما قيل أنه احتراز عن مثل الجنوب  
والشمال لجواز كون الجملة الواحدة إياهما بالاعتبارين وذكر الفري بعد ما ردى رأى الإمام أنه  
احتراز عن الحقيقة والمجاز كالشجاع والأسد المطلقين على شخص واحد فان اطلاقهما عليه  
بالاعتبارين لا باعتبار واحد وعن مجازين إذ دلا على شىء بالاعتبارين كما يقال للشجاع الحسن  
الوجه أسد وبدر أقول لا ينحى ما فيه من الخبط وأن المثال الثانى لا يصلح لما نحن فيه وكذا  
المثال الاول إلا باصطلاح وهو أن الأسد والشجاع في قولنا لله در زيد أسدا وشجاعا  
دالان على معنى واحد وهو ماله الشجاعة إلا أن ذلك باعتبارى المجاز والحقيقة والشرطى  
الترادف الدلالة (باعتبار واحد كالإنسان والبشر) الدالين على الحيوان الناطق وقوله  
(والتأكيد) الخ إشارة إلى الفرق بين الترادف والتأكيد والتابع والاقرب أن يراد  
بالتأكيد هنا ما هو بتكرار اللفظ المفرد الاول بعينه من غير تغيير لعدم الحاجة إلى بيان الفرق  
بينه وبين التأكيد المعنوى الذى هو مدلوله غير مدلول الاول وبين التأكيد اللفظى بالجملة  
إذ هو مركب ولا شىء من المرادف بمركب وان يراد بالتابع ما هو فى مثل عطشان  
بعطشان للقطع بان التابع بمعنى ما هو ثان بأعراب سابقة من جهة واحدة مفيد بدون الاول  
ولانه لا يحسن جعله كالمقابل للتأكيد ولأن أكثر أقسامه مدلوله غير مدلول الاول لكن  
ظاهر عباراته يقتضى أن يكون المراد أعم ووجه الفرق أن التأكيد مع المؤكد أو التابع مع  
المتبوع وإن توهم صدق التعريف عليه لكنه ليس كذلك لأن المرادف لا يقوى الآخر  
بمعنى تكرير عينه لدفع توهم التجوز أو السمو إذا المترادفان متقاربان باللفظ ألبتة وهو المفهوم

يُقَوَّى الأول والتتابع لا يُفْسِد) وحده أقوى الترادف مأخوذ من الرديف وهو ركوب اثنين على دابة واحدة وفي الاصطلاح ما قاله المصنف فقوله توالى الالفاظ جنس دخل فيه الترادف وغيره وتوالى الالفاظ هو تتابعها لأن اللفظ الثاني تبع الاول في مدلوله وإنما عبر بذلك ولم يعبر بالالفاظ المتوالية لأنه شرع في حد المعنى وهو الترادف لا في حد اللفظ وهو المترادف كما فعل الامام وعبر بالالفاظ ليشمل ترادف الاسماء كالبر والقمح والافعال كجلس وقعد والحروف كفى والباء من قوله تعالى مصبحين وبالليل لكن الترادف قد يكون بتوالى لفظين فقط وأيضاً فاللفظ جنس بعيد لاطلاقه على المبهمل والمستعمل وهو مجتنب في الحدود فالصواب أن يقول توالى كلمتين فصاعداً وقوله المفردة احترزه عن شيئين أحدهما أن يكون البعض مركباً والبعض مفرداً كالإسم مع الحد نحو الانسان والحيوان الناطق فانهما وإن دلا على ذات واحدة فليسا مترادفين على الاصح لأن الحد يدل على الاجزاء بالمطابقة والمحدود يدل عليها بالتضمن والدال بالمطابقة غير الدال بالتضمن الثاني أن يكون الكل مركباً كالحد والرسم نحو قولنا الحيوان الناطق والحيوان الضاحك فليسا مترادفين أيضاً وإن دلا على مسمى واحد وهو الانسان لأن دلالة أحدهما بواسطة الذاتيات والآخر بواسطة الخاصة لكن التقييد بافراد غير محتاج اليه لأن ما ذكره خارج بقوله باعتبار واحد أيضاً فالتقييد به على تقدير الاحتياج اليه في إخراج الحد وشبه مما قلناه يخرج به بعض المترادفات كقولنا خمسة ونصف العشرة وكذلك خمسة مع عشرة الخمسة على ماسياتى في الاستثناء (وقوله) الدالة على مسمى واحد أى الدال كل منها على مسمى واحد واحترزه كالانسان والفرس (وقوله) باعتبار واحد قال في المحصول احترز نابه عن الالفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد امكن باعتبارين كالسيف والصارم فان كلامها يدل على الذات المعروفة لكن دلالة السيف باعتبار الشكل سواء كان كالاً أو قاعلاً والصارم باعتبار شدة القطع وكذلك الصفة وصفة كالناطق والفصيح وهذا القيد لا يحتاج اليه فان هذه الاشياء لم تدل على مسمى واحد بل على

ظاهراً من قوله توالى الالفاظ ومن تكثر اللفظ المذكور في التقسيم الثاني للفظ والتأكيد في مثل زيد زيد (يقوى الاول) بالمعنى المذكور وكذا المرادف يفيد الدلالة من غير سبق المتبوع وبشير اليه قوله الدالة على معنى إذ الظاهر أن يكون لكل لفظ دلالة وإن لم يسبقه المتبوع إذ هو المفهوم من اطلاق الدلالة واشتراط الضمنية في دلالة الحرف أمر مغاير لذلك (والتابع) في مثل عطشان عطشان (لا يفيد) وحده الدلالة على المعنى بدون المتبوع وهذا التقرير سقط ما قال الخنيجي من أن في خروج التأكيذ والتبعية عن هذا الحد نظر لأن التأكيذ وإن دل على التقوية لا ينافي دلالة على شيء واحد باعتبار واحد والتبعية وإن جعلت التابع مشروطاً في الدلالة على المتبوع بتقديم المتبوع فهو دال عليه وأما جواب الفئري بأن التأكيذ يدل

معنيين مجتمعين في ذات واحدة وكيف لا وقد تقدم من كلامه في تقسيم الالفاظ أن هذه الالفاظ متباينة والمتباين هو الذى تغاير لفظه ومعناه ويمكن أن يقال احترز به عن الالفاظ المفردة الدالة على معنى واحد لكن احدهما يدل بطريق الحقيقة والآخر بطريق المجاز كالأسد والشجاع وهذا الحد منطبق على تكرار اللفظ الواحد كقولنا قام زيد زيد وليس ذلك من الترادف بل من التأكيد اللفظى كما سيأتى فلا بد أن يقول توالى الالفاظ المفردة المتغايرة ( قوله كالانسان والبشر ) مثال للترادف من جهة اللغة فان الإنسان يطلق على الواحد رجلاً كان أو امرأة كما قال الجوهري وكذلك البشر يطلق أيضاً على الواحد قال الله تعالى : وما هذا بشراً ، وقد يكون الترادف بحسب العرف كالأسد والسبع أو بحسب لغتين كالله وخداهى بالفارسية ( قوله والتأكيد يقوى الاول ) لما كان التأكيد والتابع فيهما شبه بالترادف حتى ذهب بعضهم إلى أن التابع منه أى من المترادف شرع في الفرق بما قاله في المحصول وحاصل ما قاله في الفرق بين المترادف والمؤكد أن المترادفين يفيدان فائدة واحدة من غير تفاوت أصلاً وأما المؤكدة فانه لا يفيد عن فائدة المؤكد بل تقويته والاولى للمصنف أن يقول والتأكيد تقوية الاول أو يقول والمؤكد يقوى الاول قال وأما الفرق بين المترادف والتابع كقولنا شيطان ليطان وحسن بسن وخراب يباب وجميعان نيعان وشبه ذلك فهو أن التابع وحده لا يفيد شيئاً ألبتة فان تقدم المتبوع عليه أفاد تقويته بخلاف المترادف فانه يفيد وحده كالانسان ومقتضى كلام المصنف أن التابع لفائدة له أصلاً وبه صرح الأمدى في الأحكام ولم يتعرض ابن الحاجب لفائدته وقد عرفت مما قلناه أن التأكيد والتابع كل منهما يفيد التقوية ولكن يفرقان من جهة أن التابع يشترط فيه أن يكون على زنة الأصل كشيطان ليطان بخلاف التأكيد قال ( وأحكامه في مسائل : الأولى في سببه - المترادفان إما من واضحين والتبساً أو واحد لتكثير الوسائل والتوسّع في مجال البديع

على التقوى به دون الاسم الاول فيختلف المدلولان وأيضاً يبعد كون تأكيد الجملة يعنى أن في مثل أن زيدا قائم دالاً على ما يدل عليه الجملة فتعسف لأننا لا نسلم قدح مثل هذا الاختلاف في الترادف وأن الكلام في تأكيد المفرد ( وأحكامه ) أى أحكام المترادف تورد ( في مسائل ) المسئلة ( الأولى في سببه ) أى سبب وقوع الترادف في الالفاظ وله سببان إذ ( المترادفان إما من واضحين ) بأن تضع إحدى القيلتين أحد اللفظين لمعنى وأخرى والآخر له أيضاً واشتهر الوضعان ( والتبساً ) وهذا هو السبب الاكثرى ( أو ) من واضع ( واحد ) بأن يضع كليهما لمعنى وذلك ( لتكثير الوسائل ) أى وسائل التعبير على الأساس لئلا يمكنوا من تأدية المعنى بأيهما شاءوا وبأحدهما عند نسيانه الآخر ( والتوسّع في مجال البديع ) نظماً ونثراً كالتجنيس بأن يوافق أحدهما غير

الثانية : أنه خلاف الأصل لأنه تعريفُ المُعرَّفِ ومَحْجُوجٌ إلى حفظ الكلِّ  
الثالثة : اللفظُ يقومُ بدلَ مرادِفِه من لُغَتِه إذ التركيبُ يتعلَّقُ بالمعنى دون اللفظِ

في الحروف دون صاحبه نحو رجة رجة ولو قيل واسعة فات التجانس وكالجمع والتقفية  
إذ كل منهما قد يتسر بأحد المترادفين دون الآخر والمطابقة وهي ذكر معنيين متقابلين  
إذ قد يحصل بأحدهما فقط وذلك إذا كان أحدهما موضوعا بالاشتراك لمعنى آخر يحصل  
باعتبار التقابل دون صاحبه كما قال حسنا خير من حسنكم فقال حسنا خير من خياركم  
فوقع التقابل بين الحسن والخيار بوجه ووقع بينهما المناسبة بوجه آخر إذ الحسن قد وقع  
للبقل والخيار للقشاء أيضاً ولو قال خير من قثائك لم يحصل التقابل كذا قال المحقق وإنما  
تكلف ما تكلف لدفع اعتراض العلامة بأنه لا مدخل للترادف في تفسير المطابقة اللهم إلا  
على رأى من يشترط فيها الاتفاق بين اللفظين في الوزن أو الحرف الأخير قال الفاضل وأنت  
خير بأن التجنيس والمطابقة في المثالين يحصل من اشتراك لفظ الرحمة بين الواسعة والساحة  
ولفظ الحسن بين البقل والحشيش ولفظ الخيار بين الخيار والقشاء وإن لم يوجد لفظ الواسعة  
والقشاء فلا مدخل للترادف في ذلك وغاية ما يمكن أنه لما كان مثل لفظ الواسعة ولفظ القشاء  
موضوعا في موضع لفظ الرحمة ولفظ الخيار لتيسير التجنيس والمطابقة المذكورين ثم بما ذكرنا اندفع  
ما قيل أن المترادف لا يجوز وقوعه لأنه لو وقع تعرى الوضع عن الفائدة واللازم ما كونه عشا  
باطل أما الملازمة فلأن الواحد كاف في الافهام وذلك لأننا لانسلم حينئذ العراء عن الفائدة بل  
له فوائد كما ذكرنا ولنا دلالة استقراء على الوقوع نحو جلوس وقعود وحبس ومنع المسئلة  
( الثانية أنه ) أى الترادف ( خلاف الأصل لأنه تعريف المـعرّف )  
لأن اللفظ الثانى معرف لما عرف بالأول وفيه ظر لأنه نصب علامة ثانية لتحصيل  
المعرفة بها بدلا لامعاً ولانسلم امتناعه ( و ) لأنه ( محجوج ) للمخاطبين ( إلى حفظ الكل )  
أى جميع الالفاظ المترادفة إذ ولاد لاختل الفهم لاحتمال أن يكون اللفظ المعلوم لاحد  
المخاطبين غير اللفظ المعلوم الآخر فعند المخاطب لا يعلم واحد منهما مراد الآخر فلا بد  
من حفظ الجميع لتيسر الفهم فتزداد المشقة كذا ذكر الفنى والجار بردى هنا كلام خير  
واضح المسألة ( الثالثة ) منع بعضهم قيام أحد المترادفين مقام الآخر مطلقا وجوزه البعض  
مطلقا وقال قوم منهم المصنف ( اللفظ ) المرادف لآخر ( يقوم بدل مرادفه )  
أى يجوز استعمال أحدهما مقام الآخر ( من لغته ) أى يشترط أن يكونا من لغة واحدة  
( إذ التركيب ) أى صحته ( يتعلّق بالمعنى دون اللفظ ) إذ الغرض منه تأدية المعنى  
للمركب كما مر وهى لا تختلف بقيام أحد المترادفين مقام الآخر لاتحاد المعنى ومن هذا

الرابعة : التَّوكِيدُ تَقْوِيَةٌ مَدْلُولٌ مَا ذُكِرَ بِلَفْظٍ ثَانٍ فَإِمَّا أَنْ يُؤَكَّدَ بِنَفْسِهِ  
مِثْلُ قَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ ، وَاللَّهُ لَا غَزُونَ قَرِيشًا ثَلَاثًا ،  
أَوْ بغيرِهِ لِلْمُفْرَدِ كَالنَّفْسِ وَالْعَيْنِ وَكِلَا وَكِلْتَا وَكُلِّ وَأَجْمَعِينَ وَأَخَوَاتِهِ  
أَوْ لِلجُمْلَةِ كَيَانَ وَجَوَازُهُ ضَرُورِيٌّ وَوُقُوعُهُ فِي اللُّغَاتِ مَعْلُومٌ )

جوزوا نقل الحديث بالمعنى كما سيحىء ولكن اشترط كونهما من لغة واحدة لئلا يلزم  
اختلاط اللغتين لأنه مستشنع وقال الفنرى لئلا يلزم ضم مهمل إلى مستعمل باعتبار كل من  
اللغتين واستدل المانعون بأنه لو صح لصح خدای أكبر واللازم باطل وأجاب المجوز  
مطلقاً بمنع بطلان الثانى والمفصل بمنع الملازمة يعنى لا يلزم من جواز قيام أحدهما مقام  
الآخر من لغة جواز ذلك من لغتين المسألة ( الرابعة ) وهى ليست من أحكام المرادف  
بل بيان ما يتوهم فيه الترادف ( التوكيد ) هو اللفظ الموضوع لتقوية ما يفهم من اللفظ  
الآخر كذا فى محمول الإمام وهو لا يشمل اللفظى إلا أن يراد به ما يكون مغايراً  
نوعاً أو شخصاً وعرفه المصنف بأنه ( تقوية مدلول ما ذكر بلفظ ثان ) قال  
الإمام أراد بالتوكيد المؤكد والمصنف المعنى المصدري إلا إذا أريد بالتقوى وخروج  
المرادف وسائر التوابع عنه ظاهر فإن قلت ان فى إن زیداً قائم تأكيد صرح به الإمام  
فى المحصول بقوله وقد يكون داخل على الجملة مقدماً عليها كصيغة ان مع أنه ليس بثان  
قلنا أراد بلفظ ثان المتغاير مؤخراً أو غيره لا الثانى فى الترتيب فإن قلت قوله ذكر بلفظ  
الماضى مشعر بوجوب تقديم المؤكد إذ المفهوم انه يقو به بلفظ ثان لمدلول ما ذكر قبله  
قلنا المراد بما ذكر المذكور وهو أعم ( فإما ) أى فالتأكيد اما ( أن يؤكّد بنفسه )  
أى بتكرير لفظه ويسمى التأكيد اللفظى ( مثل قوله عليه الصلاة والسلام  
، والله لا غزون قريشاً ثلاثاً ، ) أى يذكره ثلاث مرات وهذا فى الجملة وفى المفرد  
يجرى فى الأنواع الثلاثة ( أو ) يؤكّد ( بغيره ) أى بغير لفظه ويسمى التأكيد المعنوى  
وهو بألفاظ معدودة اما ( للمفرد ) المقابل للجملة ( كالنفس والعين ) لئلا يحد  
مذكراً أو مؤنثاً ( وكلا وكلتا ) لتثنية المذكر أو المؤنث ( وكل وأجمعين وأخواته )  
مثل اكتبين ابنتين ابصعين للجمع وقد يحىء كل واجمع لواحد ذى أجزاء يصح افتراقها  
حكما نحو اشتريت العبد كله بخلاف جاء زيد كله ( أو للجملة كيان ) وأخواته ومثله  
عند النحاة ليس من التأكيد المصطلح أو هو عديم أحد التوابع التى يجب تأخيرها عن  
المتبوع ( وجوازه ) أى التأكيد ( ضرورى ) للقطع بأنه لا يبعد شدة اهتمام قائل  
الكلام فيؤكد ( ووقوعه فى اللغات معلوم ) بالاستقراء وذهب بعض الملاحدة

أقول : حصر المصنف أحكام الترادف في أربع مسائل الأولى في سبب وقوعه وهو أمران أحدهما : أن يكون من واضعين قال الإمام : ويشبه أن يكون هو السبب الأكثرى ، وذلك بأن تضع قبيلة لفظ القمح مثلاً للحب المعروف ، وقيلة أخرى لفظ البر له أيضاً . ثم يشتر الوضعان ، ويخفى الواضعان أو يملكان ولكن يلتبس وضع أحدهما بوضع الآخر وهذا الشرط يقتضى أنا إذا علنا الواضعين بأعيانهما لا يكون اللفظ مترادفاً بل ينسب كل لغة إلى قوم وفيه نظر ثم إن هذا إنما يتأتى إذا قلنا : اللغات اصطلاحية والمصنف لم يختاره بل اختار الوقف . الثانى : أن يكون من واضع واحد إما لتكثير الوسائل إلى الإخبار عما فى النفس فانه ربما نسى أحد اللفظين أو عسر عليه النطق به كالإلغ الذى يعسر عليه النطق بالراء فيعبر بالقمح أو تعذرت القافية أو الوزن به . فيبقى الآخر وسيلة للمقصود وإما للتوسع فى مجال البديع والبديع هو اسم لحاسن الكلام كالسجع والمجانسة والقلب والواضع له بإزاء هذه المعانى هو ابن المعتز كما قال ابن أبى الأصبع فى تحرير التيجير قال السكاكى فالسجع يكون فى النثر كالقافية فى الشعر كقولك : ما أبعد ما فات وما أقرب ما هو آت فلو عبرت بمضى ونحوه لما حصل هذا المعنى والمجانسة كقولك : اشتريت البر وأنفقته فى البر فلو عبرت بالقمح لفات المطلوب والقلب كقوله تعالى : « وربك فكبر » فلو عبر بالله تعالى ونحوه لفات هذا المطلوب ( المسئلة الثانية ) الترادف على خلاف الأصل أى خلاف الراجع حتى إذا تردد لفظ بين كونه مترادفاً وكونه غير مترادف فحمله على عدم الترادف أولى وإن كان خلاف الأصل لأنه تعريف لما سبق تعريفه ولأنه محوج إلى ارتكاب مشقة وهى حفظ الكل لاحتال أن يكون الذى يقتصر على حفظه خلاف الذى يقتصر عليه غيره فعند التخاطب لا يعلم كل واحد منهما مراد الآخر وهذان الدليلان . إنما ينفيان الوضع من واحد ، وهو السبب الأقل كما تقدم فلا يحصل المدعى لا جرم أن الإمام فى المحصول والمنتخب لم يحزم بكونه على خلاف الأصل بل نقله عن بعضهم فقال فى المنتخب وقيل وقال فى المحصول ومن الناس وكذلك فى الحاصل والتحصيل وأيضاً فتعريف للمعرف يستدلون به على استحالة الشيء ، وقد صرح به صاحب الحاصل وجعله ابن الحاجب دليلاً للقائل باستحاله وأشار إليه الآمدى أيضاً ولم يتعرض هو ولا ابن الحاجب لهذه المسئلة . المسئلة الثالثة : هل يجب صحة إقامة كل واحد من المترادفين مقام الآخر فيه ثلاث مذاهب : أصحها عند ابن الحاجب الوجوب لأن المقصود من التركيب

---

إلى إنكاره ولهذا طعنوا فى القرآن بوقوعه بناء على أن الأصل فى الكلام التأسيس فيجوز أن يوضع له لفظ أيضاً ، وجوز الجاربردى رجوع الضمير فى جوازه ووقوعه إلى الترادف لأن البحث فى هذا الفصل إنما هو عن الترادف بالذات ، ووقوع التأكيد فيه

إنما هو المعنى دون اللفظ فإذا صح المعنى مع أحد اللفظين وجب بالضرورة أن يصح مع اللفظ الآخر لأن معناه واحد والثاني لا يجب مطلقاً واختاره في الحاصل والتحصيل وقال في المحصول أنه الحق لأن صحة الضم قد تكون من عوارض الالفاظ أيضاً لأنه يصح قولك خرجت من الدار ولو أبدلت لفظة من وحدها بمرادها من الفارسية لم يجوز قال وإذا عقلنا ذلك في لغتين فلم لا يجوز مثله في لغة ، والثالث وصححه المصنف التفصيل فيجب إن كانا من لغة واحدة لما قلناه أولاً بخلاف اللغتين ، والفرق أن اختلاط اللغتين يستلزم ضم مهمل إلى مستعمل فان لفظة إحدى اللغتين بالنسبة إلى الأخرى مهملة ( وقوله ) إذ التركيب يتعلق بالمعنى إشارة إلى أن الخلاف إنما هو في حال التركيب ، وأما في حال الافراد كما في تعدد الأشياء من غير عامل ملفوظ به ، ولا مقدر فيجوز اتفاقاً ولم يذكر الإمام هذه المسئلة في المنتخب ولا الآمدى في كتبه أيضاً ، ومن فوائدنا نقل الحديث بالمعنى وسيأتى إيضاحها \*  
المسئلة الرابعة في التوكيد قال في المحصول والمنتخب هو اللفظ الموضوع لتقوية ما يفهم من لفظ آخر ويرد عليه أمور أحدها : أن التأكيد ليس هو اللفظ بل التقوية باللفظ وإنما اللفظ هو المؤكد . الثاني : أن التأكيد قد يكون بغير لفظ موضوع له بل بالتكرار كقولنا قام زيد قام زيد وكذلك بالحروف الزوائد كما في قوله تعالى : « فمما نقصهم مثاقهم ، أى فنقصهم والباء من قوله تعالى : « وكفى بالله شهيداً ، أى كفى الله شهيداً قال ابن جنى : كل حرف زيد في كلام العرب فهو للتوكيد . الثالث أن التعبير بآخر فيه إشعار بالمغايرة فيخرج من الحد التأكيد بالتكرار نحو جاء زيد زيد كما مثلنا وقد تفتن صاحب الحاصل لمأأوردناه ، فعبدل إلى قوله تقوية مدلول اللفظ المذكور أولاً بلفظ مذكور ثانياً والباء التى فى اللفظ متعلقة بالتقوية وقد تبعه المصنف على هذه الحدود ويرد عليه أمران : أحدهما : القسم وإن واللام فانها تؤكد الجملة ، وليس ذلك بلفظ ثان بل بلفظ أول فحقه أن يقول بلفظ آخر وهذا لا يرد على الإمام ، وفي بعض الشروح أن الثاني هنا بمعنى واحد كره في قوله تعالى : « ثانى اثنين ، وعلى هذا فلا إيراد وهو غلط فان شرط ذلك أن يضاف إلى مثله . الثاني : أن التابع يدخل في هذا الحد فانه يفيد التأكيد كما تقدم فينبغى أن يقول بلفظ ثان مستقل بالإفادة أو نحو ذلك إذ علمت ذلك فاعلم أن اللفظ تارة يؤكد بنفسه أى بأن يكرر مثل قوله عليه الصلاة والسلام : والله لا غزون قريشاً بتكراره ثلاثاً ، وهذا الحديث رواه أبو دارد عن عكرمة مرسلًا وتارة يؤكد بغيره وهو على قسمين أحدهما : أن يكون مؤكداً للمفرد والثاني أن يكون مؤكداً للجملة والمؤكد للمفرد إما أن يكون مؤكداً للواحد كقولك جاء زيد نفسه أو عينه وأما للشئ كقولك جاء الزيدان كلاهما والمرأتان كلتاها وإما للجمع كقوله تعالى : « فسجد الملائكة كلهم أجمعون ، ومنه أخوات أجمعين كأكتعين أبصمين أبتعين . والثاني : أن يكون مؤكداً للجملة كان نحو قوله تعالى : « إن الله وملائكته يصلون على النبی ، إذا علمت هذا علمت



أن المصنف أطلق المفرد على المثني والمجموع وهو صحيح لأن المفرد يطلق ويراد به ما ليس بحملة ومن الناس من منع الترادف والتوكيد قال في المحصول : فإن كان نزاعه في الجواز العقلي فهو باطل بالضرورة لأن العقل لا يحيل الاهتمام ولا تعدد الوسائل ، وإن كان في الوقوع فكذلك أيضاً لأن من استقرأ لغة العرب علم أنه واقع لكن إذا دار الأمر بين التأكيد والتأسيس فالتأسيس أولى كما تقدم في الترادف فقول المصنف وجوازه ضروري يحتمل عوده إلى كل من الترادف والتأكيد أو اليهما معاً وتقدير كلامه وجواز ما ذكر في هذا الفصل . واعلم أن هذه المسئلة ليست من الترادف مع أنه جعلها من أحكامه حيث قال : وأحكامه في مسائل يعني أحكام الترادف فلو قال أولاً الفصل الرابع في الترادف والتأكيد كما قال الإمام وأتباعه لاستقام قال : (الفصل الخامس في الاشتراك وفيه مسائل الأولى - في إثباته أو جبهه قوم لوجهين الأول :

بالعرض ( الفصل الخامس في ) مباحث ( الاشتراك ) قال الإمام هو كون اللفظة موضوعة لحقيقتين مختلفتين وضعاً أولاً من حيث هما كذلك قوله في اللفظة احتراز عن الألفاظ المتباينة متواصلة كانت أو متفاصلة وعن المترادفة وقوله لحقيقتين مختلفتين احتراز عن اللفظة التي لها معنى واحد كالعلم مثلاً وهذه الأقسام هي المرادة بالألفاظ المنفردة والناسخ في كلام الإمام والفنرى وليس المراد ثمة خصوص الثنية إنما هو لبيان أقل ما به الاشتراك وقوله وضعاً أولاً احتراز عما هو حقيقة في معنى مجاز في آخر وعن المنقول أيضاً . وقوله : من حيث هما كذلك احتراز عن المتواطىء لتناوله المساهيات المختلفة لكن لا من حيث الاختلاف بل من حيث اشتراكها في المعنى والظاهر أنه لا حاجة إلى هذا لأن المتواطىء إنما وضع لمعنى مشترك لا لمشاركين في المشترك قال الخنجي هو لفظ علق على معنيين فصاعداً تساوي بالنسبة إليه أى لا يرجع أحدهما بلاقرينة وهو منقوض باللفظة التي لها مجازان متساويان وباللفظ المتواطىء اللهم إلا إذا أريد بتعليقه وضعه أولاً وقال الجاربردى إن الدائر بين المعنى الحقيقي المرجوح والمجاز الراجح لا يتعين أحدهما إلا باللفظ فهما على سواء أقول فيه نظر لأن مرجوحية الحقيقة إن بلغت حد المهورية فالمجاز راجح بلانية وفاقاً وإلا فالحقيقة المستعملة عند بعضهم والمجاز المتعارف عند بعض فلا تساوى كما لا تساوى عند التساوى أو غلبة الحقيقة ويدفع بأن ذلك عند الحنفية وسيصرح المصنف بالتساوى ثم المصنف لم يفسره اعتماداً على ما علم في تقسيم الألفاظ ، وفسر الترادف مع كونه معلوماً ليفرق بينه وبين التأكيد والتابع كذا قال الفنرى ولا يخلو عن ضعف ( وفيه ) أى في هذا الفصل ( مسائل ) المسئلة ( الأولى في إثباته ) أى إثبات الاشتراك وفيه ثلاثة مذاهب ( أوجه ) أى وقوعه ( قوم لوجهين الأول

أن المعاني غير مُتناهية والألفاظ مُتناهية<sup>١</sup> فإذا وُزِعَ لزم الاشتراك ورد<sup>٢</sup> بعد تسليم المتقدمين بأن المقصود بالوضع مُتناهٍ والثاني أن الوجود يَطلق على الواجب والممكن ووجود الشيء<sup>٣</sup> عنه ورد<sup>٤</sup> بأن الوجود زائد مشترك

أن المعاني غير متناهية ( لأن الأعداد أحد أنواعها ، وهي كذلك ( والألفاظ متناهية ) لتركبها من الحروف المتناهية والمركب من المتناهي متناه ( فإذا وزع ) المتناهي من الألفاظ على المعاني الغير المتناهية فلا يخلو إما أن يستوعب المعاني أولا الثاني يستلزم خلو المعاني من الألفاظ مع أنها مقصودة بالأفهام فتعين الأول و ( لزم الاشتراك ) ضرورة ( ورد ) هذا الوجه بأننا لانسلم أن المعاني المضادة كالسواد والبياض والمختلفة كالسواد والحلاوة غير متناهية بل غير المتناهي المعاني المتماثلة كأصناف الفرس وأفراده مثلا ولا يجب الوضع لخصوصياتها بل للحقيقة التي اشتركت هي فيها كذا قال المحقق ولاخفاء في أن معاني الأعداد من المختلفة مع عدم تاهيها سلنا ذلك لكن لانسلم أن الألفاظ متناهية قوله لتركبها الخ منقوض بأسماء العدد الغير المتناهي مع تركيبها من اثني عشر اسما هي الواحد إلى العشرة والمائة والالف والباقي في تركيب مثل أحد عشر وثلاثمائة أو عطف مثل أحد وعشرون أو تثنية أو جمع مثل مائتان وألوف أو شبه جمع مثل عشرون إلى سبعون ( ورد بعد تسليم المتقدمين ) أي أن المعاني غير متناهية ، وأن الألفاظ متناهية ( بأن المقصود بالوضع ) من المعاني وهي التي يحتاج إلى التعبير عنها ( متناه ) لكونها مقصودة . فحينئذ يجوز أن لا تستوعب الألفاظ جميع المعاني بل المعاني المقصودة ، ولا محذور في خلو الغير المقصود عن الألفاظ واستدل الخنيجي على تاهي المعاني بأن لما كثرة وكل كثرة فلها النصف وكل ماله النصف فهو متناه ورد بأننا لانسلم المقدمة الثانية ، بل النصف للكثرة المتناهية لا لكل كثرة والوجه ( الثاني أن الوجود يطلق على الواجب والممكن ) بالحقيقة لعدم صحته نفيه عن واحد منهما ( ووجود الشيء عنه ) أي عين حقيقته واجبا كان أو ممكنا على ما هو مذهب الأشاعرة ، وبينوه في الكلام وإذا كان كذلك يكون وجود الواجب مخالفا لوجود الممكن لتخالف الحقيقة فيكون الوجود مقولا عليهما بالاشتراك اللفظي وتقرير الجاربردي أن الإطلاق ليس بالخاز لما ذكرنا فهو اما بالاشتراك اللفظي أو المعنوي الثاني باطل لأن وجود الواجب عنه فتعين الأول أقول لاخفاء في أنه لا يلائم كلام المصنف وفي أن كون وجود الواجب عنه لا يستلزم نفي الاشتراك المعنوي لجواز كونه بالتشكيك كما هو مذهب الحكماء ( ورد ) هذا الوجه ( بأن الوجود زائد ) على حقيقة الواجب والممكن ( مشترك ) بينهما معنى كما بينا في الكلام فلا يكون مشتركا بينهما لفظا وما ذكر في كونه عين الذات

وإن سلم وقوعه لا يقتضى وجوبه وأحاله آخرون لأنه لا يفهم الغرض فيكون مفسدة ونقض بأسماء الأجناس والمختار إمكانه لجواز أن يقع من واضعين أو واحد لغرض الإبهام حيث جعل التصريح سبباً للمفسدة

فعليه كلام وقد ذكرت أنا في رسالة توحيد الصوفية المتأله مباحث شريفة في بحث الوجود وأنه هل هو عين الحقيقة في الجميع أوزائد غيرها في الجميع أو العين في الواجب والغير في الغير وأنه واحد والتعدد في المظاهر أو متكرر بتكرر الموجودات وأنه مرآة انطع فيها صور الماهيات أو هي مزايأ أشرق على صحافتها المستورة بظلم العدميات نور الوجود فبرزت عن العدم وانها قائمة بالوجود أو الوجود قائم بها إلى غير ذلك من الحقائق الشريفة فمن أراد التحقيق فليطالع ثمة فإن فيها أسرار خات عنها كتب المتكلمين والحكام ( وإن سلم ) ماذ كرتم ( وقوعه لا يقتضى وجوبه ) يعنى غايه ماذ كرتم ان الاشتراك واقع ولا يلزم منه الوجوب فان قلت يجب لأن الوجود من الالفاظ العامة التي يجب وقوعها في اللغات للاحتياج إلى التعبير عنها فيجب وقوعه وقد ثبت اشتراكه فوجب وقوع المشترك قلنا لا نسلم وجوب وقوع الالفاظ العامة ولو سلم فلا نسلم كون معناه عين الحقيقة حتى يجب الاشتراك كذا قال الفري أقول لاختفاء في خروج المنع الأخير عن دائرة التوحيد ( وأحاله ) أى وقوع الاشتراك قول ( آخرون ) مستدلين ( لأنه ) أى المشترك وبدل عليه الاشتراك ( لا يفهم الغرض ) أى لا يفيد افهام الغرض ( من التخاطب ) لتساوى دلالاته بالنسبة إلى كل من معنيه فلا يحصل الفهم المقصود منه ( فيكون مفسدة ) كما سيحىء فيجب أن لا يكون ( ونقض ) هذا الدليل ( بأسماء الأجناس ) فانها واقعة مع عدم دلالتها على خصوصيات مسمياتها ولو صح الدليل لما وقعت بعين ماذ كرتم والحاصل أنه ان أريد أنه لا يفهم الغرض التفضيلي فاسماء الأجناس كذلك وإن أريد لا يفيد أصلاً فمنوع لافادته الغرض بجملها وبهذا اندفع ما يقال أنه ان وقع مثبتاً لزم التطويل بلا فائدة لا مكان الإتيان بمفرد لا يحتاج إلى البيان والتطويل وان وقع غير مبين فهو غير مقيد لأننا لا نسلم أن وقوعه غير مبين لا يفيد لافادته اجمالاً كاسماء الأجناس ثم له في الأحكام فائدة هي الاستعداد للاشتغال إذا بين ليشاب عليه كما يشاب على الامتثال ( و ) المذهب الثالث ( المختار لإمكانه ) أى إمكان وقوعه ( لجواز أن يقع ) الاشتراك ( من واضعين ) بأن يضع كل منهما لفظاً لغير ما وضع له الآخر ثم يشتر الوضعان وهذا أكثر من القسم الآتى ( أو ) يقع من واضع ( واحد لغرض الإبهام ) بأن يضع لفظاً لمختلفين ليتمكن المتكلم من الإبهام ( حيث جعل التصريح سبباً للمفسدة ) ويكون مفسدة إما بالمسؤول عنه كما روى عن

وَوُقُوعُهُ لِلتَّرَدُّدِ فِي الْمُرَادِ مِنَ الْقُرْءِ وَنَحْوِهِ وَوَقَعَ فِي الْقُرْآنِ الْعَظِيمِ مِثْلُ ثَلَاثَةِ قُرْءٍ وَاللَّيْلِ إِذَا عَسَسَ ) أقول المشترك هو اللفظ الموضوع لكل واحد من معنيين فأكثر وزاد الإمام فيه قيوداً لاحتاجة إليها وقد ذكر المصنف هذا الحد في تقسيم الألفاظ حيث قال فإن وضع لكل ف مشترك فلذلك لم يذكره هنا فإن قيل فلم ذكر حد البرادف مع تقدمه في التقسيم قلنا ليمفرق بينه وبين التأكيد والتابع كما مر وقد اختلف في الاشتراك على أربع مذاهب حكاه المصنف أحدها أنه واجب أي يجب بحكم المصلحة العامة أن يكون في اللغات ألفاظ مشتركة والثاني أنه مستحيل والثالث أنه ممكن غير واقع والرابع أنه ممكن واقع واختاره المصنف واستدل القائلون بالوجوب بوجهين الأول أن المعاني غير منتهية لأن الأعداد أحد أنواع المعاني وهي غير متناهية إذ ما من عدد إلا وفوقه عدد آخر والألفاظ متناهية لأنها مركبة من الحروف المتناهية وهي ثمانية وعشرون حرفاً والركب من المتناهي متناهٍ فإذا وزعت المعاني الغير المتناهية على الألفاظ المتناهية لزم أن تشترك المعاني الكثيرة في اللفظ الواحد والا يلزم خلو بعض المعاني عن لفظ يدل عليه وهو محال وأجاب المصنف وجهين أحدهما منع المقدمتين ولم يذكر مستند المنع تبعاً للإمام وتقريره أنا لأنسلم أن المعاني غير متناهية لأن حصول مالا نهاية له في الوجود محال وأما الأعداد فالداخل منها في الوجود متناهٍ وأيضاً فأصولها متناهية وهي الآحاد والعشرات والمئات والألوف والوضع للمفردات لا للركبات ولا

أبي بكر رضى الله عنه أنه قال لمن سأله عن النبي عليه السلام وقت الذهاب إلى الغار من هو \* رجل يهديني السبيل وبالحجيب كما إذا استفسر أحد عن شيء لا يعرفه إلا بجملاً فيجب إبهاماً إذ من التصريح يعد كاذباً ومن السكوت يعد جاهلاً فأى معنى صح فله أن يقول ذا مرادى ( ووقوعه ) أى واختار بعد إمكانه وقوعه أيضاً لا كما ظن قوم أن كل مستعمل في معنيين فهو إما متواطىء وحقيقته ومجاز كما زعموا أن لفظ العين وضع للجراحة ثم أطلق على الدينار لأنه يشاركها في العزة والصفاء ثم على الشمس والماء لأن كلا منهما في الصفاء والصفاء كذلك بل المشترك واقع ( للتردد ) أى تردد الذهن في معنى اللفظ المشترك عند إطلاقه كتردده ( في المراد من القرء ونحوه ) كالجون للأبيض والآنود مثلاً عند عدم القرينة إذ لم يفهم منه أحد المعنيين معيناً وهذا دليل الاشتراك إذ لو كان متواطئاً أو حقيقة ومجازاً لسبق إلى القدر المشترك أو المدلول الحقيقية ( ووقع ) المشترك ( في القرآن العظيم ) قوله تعالى ( مثل ثلاثة قرء ) وهو مشترك بين الحيض والطمهر ( والليل إذا عسس ) وهو مشترك بين أقبل وأدبر هذا في

نسلم أيضاً أن الالفاظ متناهية . قولهم لأن المركب من المتناهي متناهى ممنوع لإمكان تركيب كل حرف مع آخر إلى ما لا نهاية له وأيضاً فأسماء الأعداد غير متناهية على ما قالوه مع أنها مركبة من الحروف المتناهية وقد صرح في المحصول هنا بأن هاتين المقدمتين باطلتان وناقض كلامه فجزم بكون المعانى غير متناهية فى النظر الرابع من باب اللغات والجواب الثانى وهو بعد تسليم المقدمتين أن المقصود بالوضع متناهى وتقريره من وجهين أحدهما وهو المذكور فى المحصول ومختصراته أن المعانى التى يقصدها الواضع بالتسمية متناهية لأن الوضع للمعانى فرع عن تصورهما وتصور ما لا يتناهى محال فإن قيل لا استحالة فيه إذا قلنا الوضع هو الله تعالى وهو الراجح قلنا الوضع لفائدة مخاطبة الناس بها وهو موقوف على تصورهم أيضاً الثانى وهو المذكور فى المنتخب أن المعانى على قسمين منها ما تشدد الحاجة إلى الوضع له ومنها ما ليس كذلك كاتواع الروائع فإنه لم يوضع لكل رائحة منها اسم يخصه فإذا تقرر خلو بعض المعانى عن الأسماء وأن الوضع إنما يكون لما تشدد الحاجة إليه فلا نسلم أن هذا المحتاج إليه غير متناهى وأجاب ابن الحاجب بجواب آخر وهو أن الاشتراك إنما يكون بين معان متضادة أو مختلفة وأما المتماثلة فلا اشتراك فيها لإقامة الدليل على أن المعانى من حيث هى غير متناهية لا يلزم منه إثباته فى المختلفة والمتضادة وهو المقصود وأيضاً فلو كانت الالفاظ مستوعبة للمعانى لسكان بعض الالفاظ موضوعاً لمعان لا نهاية لها وهو باطل . الدليل الثانى أن الوجود يطلق على الواجب سبحانه وتعالى وعلى الممكن كالمخلوقات ووجود كل شىء ليس زائداً على ماهيته بل هو عين ماهيته على مذهب الأشعرى فالوجود الذى يطلق على الذات المقدسة هو عين الذات والذى يطلق على المخلوق هو عين المخلوق والذاتان مختلفتان بالماهية فيكون الوجود أيضاً مختلفاً بالماهية وقد أطلق عليه لفظ واحد إطلاقاً حقيقياً بدليل عدم صحة النفي فيسكون مشتركاً وأجاب المصنف بوجهين أحدهما لا نسلم أن الوجود هو عين الماهية بل هو زائد عليها كما ذهب إليه المعتزلة وذلك الزائد معنى واحد يشترك فيه الواجب والممكن فيكون متواطئاً لا مشتركاً وذهب الفلاسفة إلى أن وجود الواجب عين ذاته ووجود الممكن زائد عليه والثانى سلمنا أنه مشترك لكن وقوع الاشتراك لا يدل على وجوبه وهو المدعى . واعلم أن الإمام وأتباعه قد قرروا هذا الدليل على وفق الدعوى وهو الوجوب فقالوا إن الالفاظ العامة كالوجود والشىء واجبة الوقوع فى اللغات لاستعداد الحاجة اليها ثم ذكروا الدليل إلى آخره فغيره المصنف ثم أورد عليه وجوابه على تقرير الإمام أنه لا يلزم من وجوب الوضع أن يكون لفظاً واحداً ( قوله وأحاله آخرون ) هذا هو المذهب الثانى وهو استحالة الاشتراك واحتج الذاهبون إليه بأن المشترك لا يفهم منه غرض المتكلم الذى هو المقصود بالوضع فيكون وضعه سبباً للفسدة والواضع حكيم فيستحيل أن يضعه والجواب أن ما قالوه

محتقض بأسماء الاجناس كالحيوان والإنسان ألا ترى أنه لو قال اشترى عبداً لم يفهم منه مراده وكذلك الاسود وغيره من المشتقات فإنه لا يدل على خصوص تلك الذات كما تقدم في تقسيم الالفاظ وفي الجواب نظر فان اسم الجنس موضوع للقدر المشترك وهو معلوم من اللفظ بخلاف المشترك فإن المقصود منه فرد معين وهو غير معلوم فالأولى أن يجيب بأنه لا ينفي وقوع الاشتراك من قبيلتين وبأن ما قالوه من المحذور يفتق عند الحمل على المجموع ( قوله واختار إمكانه ) هذا هو المذهب الثالث وهو إمكانه الاشتراك وذلك لأنه يمكن أن يكون من واضعين لم يعلم كل منهما بوضع الآخر وهذا هو السبب الأكثرى كما قال في المحصول وعلى هذا فلا يقدح فيه ما قالوه من المفسد لأن اجتنابها متوقف على العلم بوقوع الاشتراك والفرض أن لا علم وأن يكون من واضع واحد لغرض الإبهام على السامع حيث يكون التصريح سبباً للفساد كما روى عن أبي بكر رضى الله عنه أنه قال للكافر سأله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقت ذهابها إلى الغار من هذا فقال رجل يهدينى السبيل ( قوله ووقوعه ) هو معطوف على خبر المختار وهو الامكان أى والمختار إمكانه ووقوعه وهذا هو المذهب الرابع وبانضمام هذا إلى ما قبله استفدنا الثالث وهو أنه يمكن غير واقع وبه صرح في المحصول فقال وبمضمه سلم إمكانه وخالف في وقوعه قال وما يظن أنه مشترك فهو إما متواطىء أو حقيقة وبجاز ثم استدل المصنف على الوقوع بأنا نتردد في المراد من القرء والعين والجواب ويحويهما فإذا إذا سمعنا القرء مثلاً تردداً بين الطهر والحيض على السواء فلو كان حقيقة في أحدهما فقط أوفى القدر المشترك لما كان كذلك وقد وقع في القرآن العظيم كقوله تعالى ثلاثة قرء والليل إذا عسعس أى أقبل وأدبر وإنما أورد المصنف هذين المثالين لأن أحدهما من الاسماء والآخر من الأفعال وأيضاً فأحدهما مجموع والآخر مفرد فتبين بذلك وقوع النوعين في القرآن ومنهم من منع وقوعه في القرآن والحديث كما قال في المحصول لأنه إن وقع مبيناً طال من غير فائدة وإن كان غير مبين فلا يفيد وجوابه أن فائدته الاستعداد للامتثال بين البيان وأيضاً فإنه كاسماء الاجناس قال ( الثانية — أنه خلاف الأصل وإلا لم يفهم ما لم يستفسر )

الصحيح وأورد مثالين أحدهما من الاسماء والثاني من الأفعال المسألة ( الثانية — أنه ) أى الاشتراك ( خلاف الأصل ) أى إذا دار اللفظ بين الاشتراك والافراد الذى هو هدمه كان الاشتراك مرجوحاً فيحمل على عدمه ويدل عليه وجود الأول يشير إليه قوله ( وإلا ) أى وإن لم يكن مرجوحاً خلاف الأصل لتساوى احتمال الانفراد وهما قائمان في كل لفظ فلم يتعين و ( لم يفهم ) من اللفظ بدوين قرينة معناه المراد ( ما لم يستفسر )

ولا تمتنع الاستدلال بالنصوص ولأنه أقل بالاستقراء ويتضمن مفسدة السامع لأنه ربما لم يفهم وهاب استفساره أو استنكف أو فهم غير مراده وحكى لغيره فسيؤدى إلى جهل عظيم واللافت

من المتكلم أن مراده أى شيء ومالم يتعين المراد لأنه حينئذ تكون افادة اللفظ لهذا المعنى أو لغيره على التساوى فلا يرجح أحدهما بلا دليل ولللازم باطل للقطع بأن الفهم لا يتوقف عليه أقول يقال عليه يحتمل أن يكون لهذا المعنى فقط وأن يكون له ولغيره فكونه لهذا المعنى متيقن على التقديرين أن رجح احتمال الثانى فكيف بالمساواة فيترجح بالمفهومية بلا استفسار ويمكن دفعه بأن المعنى باحتمال الافراد أن كلا من المعنيين يحتمل أن يكون هو المراد فقط أى دون الآخر على تقدير احتمال اللفظ الاشتراك أيضاً وقيل لو تساوى الاحتمالان لما حصل الفهم أصلاً لأن التفسير إنما يكون بلفظ أو كتابة ولها أيضاً احتياج إلى بيان آخر لقيام الاحتمالين على السواء فيهما ولزم التسلسل وفيه نظر لجواز أن يكون بالاشارة وهى لا تحتاج إلى البيان والثانى قوله (ولا تمتنع) أى لو لم يكن بخلاف الأصل لا تمتنع (الاستدلال بالنصوص) لاحتمال الاشتراك وكون مراد الشارع غير ما ظهر لنا من المعانى وحينئذ لانكون مفيدة للظن فضلاً عن العلم الثالث قوله (ولأنه) أى المشترك (أقل) من غيره من الالفاظ (بالاستقراء) والقلة تفيد ظن المرجوحية قال الإمام فى المحصول بل الالفاظ المشتركة أكثر لأن الافعال بأسرها مشتركة. الماضى بين الانشاء والخبر والمضارع بين الحال والاستقبال والامر بين الوجوب والندب وكذا الحروف بشهادة النحاة وبعض الاسماء وهو ظاهر فيكون المشترك غالباً ثم أجاب بأن الغالب فى الالفاظ الاسماء أى بالاستقراء مع ندرة الاشتراك فيها أقول ويمكن دفعه أيضاً بأن اشتراك جميع الافعال الماضية بين الانشاء والخبر ممنوع بل يعرض ذلك للبعض كصيغ العقود وغيرها واشتراك المضارع مختلف فيه أو الكثير منهم على أنه مجاز فى أحدهما والأصح فى الامر انه للوجوب لا يقال هذا كلام على السند لانا نقول هى معارضة بعد الاستدلال بالاستقراء الرابع قوله (ويتضمن) أى ولأن المشترك يتضمن (مفسدة السامع لأنه) أى السامع (ربما لم يفهم) مراد المتكلم (وهاب استفساره) أى هاب المتكلم فى استفسار المراد منه (أو استنكف) من الاستفسار (أو) ظن أنه فهم المراد وقد (فهم غير مراده وحكى لغيره) ما فهم من كلامه وذلك الغير لآخر وهكذا (فيؤدى إلى جهل عظيم) لوقع جم خفي فى اللفظ ولهذا قيل فى علم الميزان السبب الأعظم فى وقوع الاغلاط تحقق اللفظ المشترك (و) يتضمن مفسدة (الالفاظ

لأنه قد يُحْجِزُهُ إلى العَبَثِ أو يُؤدِّي إلى الإضرارِ أيضاً أو يَعتمدُ فهمه فيَضِيعُ غَرَضُهُ فيكونُ مَرْجُوحاً ) أقول الاشتراك وإن كان جائزاً أو وانما لكنه خلاف الأصل قال في المحصول ونعني به أن اللفظ متى دار بين احتمال الاشتراك والافتراق كان الغالب على الظن هو الافتراق واحتمال الاشتراك مرجوح ثم استدل المصنف عليه بوجوه . أحدها أنه لو لم يكن كذلك لما حصل التفاهم حال التخاطب إلا بالاستفسار ثم يحتاج البيان إلى استفسار آخر وبليز التسلل وليس كذلك فإن الفهم يحصل بمجرد إطلاق اللفظ . الثاني لو تساوى الاحتمالان لامتنع الاستدلال بالنصوص على إفادة الظنون فضلاً عن تحصيل العلوم لجواز أن تكون ألفاظها موضوعة لمان آخر وتكون تلك المعاني هي المرادة . الثالث الاستقراء يدل على أن الكلمات المشتركة أقل من المفردة والكثرة تفيد ظن الرجحان . الرابع الاشتراك يتضمن مفاسد السامع واللائظ فيقتضي أن لا يكون موضوعاً أما السامع فلا يرين أحدهما أن الغرض من الكلام هو حصول الفهم وربما فقدت القرائن فلم يفهم وهاب استفسار المنكلم لعظمته أو استنكف إما لحقارته وإما لكون الاستفسار يشعر بعدم الفهم والناس يستنكفون منه الثاني أنه قد يفهم غير مراد المتكلم فيقع في الجهل ويحكيه لغيره فيوقعهم فيه أيضاً فيصير ذلك سبباً للجهل جمع كثير وهو جهل عظيم وأما تضمنه لمفاسد اللافظ فلأن السامع قد لا يفهم فيحتاج المنكلم إلى ذكره باسمه المفرد فيكون تلفظه باللفظ المشترك عبثاً لا فائدة فيه وأيضاً فانه يؤدي إلى إضراره لاحتياجه دائماً إلى التفسير وقد يشق عليه التعبير لعارض وأيضاً فلانه ربما يعتمد فهم السامع أنه لم يفهم فيضيق غرضه كمن قال لعبد اعط الفقير عينا أو اثنتي بعين على ظن أنه يفهم الماء فيفهم هو الذهب (قوله فيكون مرجوحاً) أي لهذه الوجوه الأربعة وإذا كان مرجوحاً كان خلاف الأصل وهو المدعى وقد وقع في كثير من الشروح هنا مخالفة لما قرره فاجتنبه على أن نسخ الكتاب أيضاً مختلفة هنا واعلم أن أكثر هذه الوجوه لا ينفي وقوع الاشتراك مطلقاً بل من واضح واحد وهو السبب الأقل قال ( الثالثة مفهوماً المشترك إما أن يتباينا

لانه ) أي المشترك ( قد يحوجه إلى العبث أو يؤدي إلى الإضرار أيضاً ) بأن يفسر اللفظ المشترك بالمتفرد فيقع المشترك ضائعاً ( أو يعتمد ) اللافظ ( فهمه ) أي أن السامع قد فهم المقصود مع أنه لم يتنبه له ( فيضيق غرضه ) أي اللافظ كما إذا قال لعبد اعط الفقير من العين وأراد الماء وأعطاه الذهب فيتضرر السيد وإذا كان المشترك متضمناً لهذه المفاسد مع قلة وجده كان بخلاف الأصل ( فيكون مرجوحاً ) المسئلة ( الثالثة مفهوماً المشترك إما أن يتباينا ) سواء كانا متضادين أو متخالفين



كالنقر للظهر والحیض أو يتواصلا فيكون أحدهما جزء الآخر  
 كالممكن للعام والخاص أو لازماً له كالشمس للكواكب وضوئه  
 أقول المشترك لا بدله من مفهومين فصاعداً أى معنيين فالمفهومان إما أن يتباينا أو يتواصلا  
 فإن تباينا أى لم يصدق أحدهما على الآخر فإن لم يصح اجتماعهما فهما متضادان كالقرء الموضوع  
 للظهر والحیض وإن صح اجتماعهما فهما متخالفان ولم نظفر له بمثال وإن تواصلا فقد يكون  
 أحدهما جزءاً من الآخر وقد يكون لازماً له مثال الأول لفظ الممكن فإنه موضوع للممكن  
 بالامكان العام والممكن بالامكان الخاص فالامكان الخاص هو سلب الضرورة عن طرفي  
 الحكم أعني الطرف الموافق له والمخالف كقولنا كل إنسان كاتب بالامكان الخاص معناه أن  
 ثبوت الكتابة للإنسان ليس بضروري ونفيها عنه أيضاً ليس بضروري فقد سلبتنا الضرورة عن  
 الطرف الموافق وهو ثبوت الكتابة وعن المخالف وهو نفيها وأما الامكان العام فهو سلب  
 الضرورة على الطرف المخالف للحكم أى إن كانت موجبة فالسلب غير ضروري فإن كانت  
 سالبة فالإيجاب غير ضروري كقولنا كل إنسان حيوان بالامكان العام معناه أن سلب  
 الحيوانية عن الإنسان غير ضروري بل الإثبات في هذا المثال ضروري ولا شك أن سلب  
 الضرورة عن أحد الطرفين جزء من سلب الضرورة عن الطرفين جميعاً فيكون الممكن العام  
 جزءاً من الممكن الخاص ولفظ الممكن موضوع لهما فيكون مشتركا بين الشيء وجزئته قال  
 في المحصول وإطلاقه أيضاً على الخاص وحده من باب الاشتراك بالنظر إلى ما فيه من  
 المفهومين المختلفين وإنما سمي الأول بالامكان الخاص والثاني بالعام لأن الأول أخص فإنه  
 متى وجد سلب الضرورة عن الطرفين وجد سلبها على الطرف المخالف بخلاف العكس فصار  
 كالإنسان والحيوان ( قوله كالشمس ) تمثيل للمشارك بين الشيء ولزامه فإن الشمس تطلق  
 على الكوكب المضيء كما تقول طلعت الشمس وعلى ضوئه كما تقول جلسنا في الشمس مع  
 أن الضوء لازم له فإن توقف في هذا المثال متوقف فليمثل له بالرحيم فإن الجوهرى نص  
 على أن يكون تارة بمعنى المرحوم وتارة بمعنى الراحم وكل منهما يستلزم الآخر  
 فيكون مشتركا بين الشيء ولزامه ويمثل له أيضاً بالكلام فإنه مشترك عند المحققين

كالجون للأبيض والأسود ( كالقرء للظهر والحیض ) وكالعین للمعانى التى ذكرنا ( أو يتواصلا )  
 لجواز اجتماعهما ( فيكون أحدهما جزءاً الآخر كالممكن ) الموضوع ( للعام ) أى  
 للممكن العام ( و ) الممكن ( الخاص ) فإن الأول لكونه سلب الضرورة الذاتية  
 عن الطرف المخالف جزء للثاني لكونه سلبها عن الطرفين ( أو لازماً له )  
 أى يكون أحدهما لازماً للآخر ( كالشمس للكوكب ) المميز ( وضوئه )  
 اللازم له وظاهر كلامه يقتضى حصر القسم الثاني في القسمين وقد يوجد قسم آخر

بين النفساني والمساني كما قاله في المحصول مع أن اللساني دليل على التفساني والدليل يستلزم المدلول فيصدق عليه أنه مشترك بين الشيء ولازمه على أن الامام أو مختصرى كلامه لم يذكروا هذا القسم بل ذكروا عوضاً عنه الاشتراك بين الشيء وصفته ومثله بما إذا سمينا رجلاً أسود اللون بالأسود وفي التمثيل أيضاً نظر لأن شرط المشترك أن يكون حقيقة في معنييه بلا خلاف ولهذا استدل به من قال إنه أولى من المجاز وإطلاق العلم على مدلوله ليس بحقيقة ولا مجاز كما سيأتى وقد تلخص مما قالوه أن الاشتراك قد يكون بين الشيء وجزئه أو لازمه أو صفته وهذه المسألة ليست في المنتخب ( فرع ) قال الامام لا يجوز أن يكون اللفظ مشتركاً بين النقيضين لأن الواقع لا يخلو عن أحدهما فلا يستفيد السامع باطلاقة شيئاً فيصير الوضع لذلك عبثاً واعترض عليه في التحصيل بأنه لا ينفى إلا وقوعه من واضع واحد وهو السبب الأقل واعترض القرأى أيضاً بأنه بدون الإطلاق يحتاج إلى دليل مستقل ومع الإطلاق لا يحتاج إلا إلى قرينة تعين المراد ونقل الفيرواني في المستوعب عن جماعة أنهم منعوا الاشتراك بين الضدين أيضاً والمشهور الجواز كما تقدم قال (الرابعة جواز

كالمشترك بين الجزء والصفة كالناطق للمدرك واللافظ وقد يكون ماهو مشترك بين الذات والعرض المفارق كالأسود إذا جعل علماً لشخص أسود اللون اللهم إلا إذا أريد باللازم أعم من أن يكون لازماً له أو عرضياً مفارقاً صادقاً عليه أولاً المسألة (الرابعة) في أنه يجوز استعمال المشترك في جميع معانيه أولاً اعلم أن معانيه إما متضادة أولاً وعلى الأول إما أن لا يمكن الجمع بينها في إطلاق واحد كما يقال أقرأت هندوقت كذا وهذا المحل جون في هذا الوقت فلا يجوز الاستعمال على سبيل الجمع لا متناعه أو يمكن مثل أقرأت أى حاضت وطهرت في الوقتين ورأيت الجون أى ماهو أسود وأبيض بحسبهما وأقرأت الهندان أى حاضت لإحدهما وطهرت الأخرى فهذا الإطلاق جائز عقلاً غير معلوم لغة وعلى الثاني أى تقدير عدم التضاد إما أن يمكن كونها متعلقة بشيء واحد تعلق الفاعلية أو المفعولية أو غيرهما كما يقال تعجب زيداً العين ويراد جميع معانيه فإنه يصح عقلاً \* ويجب لغة عند الشافعى رحمه الله إن لم توجد قرينة تخصصه كما سيبنى أولاً يمكن فهذا مما اختلف فيه فإن أريد استعماله دفعة في كل من معانيه متعلقاً كل منها بشيء يجوز تعلق ذلك المعنى به غير الشيء الذى يتعلق به المعنى الآخر فالظاهر جوازه وكأن المجوز أراد هذا وإن أريد استعماله مراداً به جميع معانيه متعلقاً بالمجموع من حيث هو بكل من المذكورات معه سواء جاز تعلقه به أولاً فالظاهر عدم الجواز وكأن مراد المانع هذا كما قال الفئرى وهو تحرير لطيف للمبحث وأما حل ما فى الكتاب فقوله ( جواز

الشَّافِعِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَالْقَاضِيَانِ وَأَبُو عَلِيٍّ لِأَعْمَالِ الْمُشْتَرَكِ فِي جَمِيعِ مَفْهُومَاتِهِ الْغَيْرِ الْمُتَضَادَّةِ وَمَنْعَهُ أَبُو هَاشِمٍ وَالْكَرْخِيُّ وَالْبَصْرِيُّ وَالْإِمَامُ لَنَا

الشَّافِعِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَالْقَاضِيَانِ) يَعْنِي أَبَا بَكْرٍ مِنَ الْأَشَاعِرَةِ وَعَبْدَ الْجَبَّارِ مِنَ الْمُعْتَزِلَةِ (وَأَبُو عَلِيٍّ) الْجَبَّائِي (لِأَعْمَالِ الْمُشْتَرَكِ فِي جَمِيعِ مَفْهُومَاتِهِ الْغَيْرِ الْمُتَضَادَّةِ) مَعَا عَلَى سَبِيلِ الْحَقِيقَةِ وَهُوَ مَخْتَارُ الْمُصَنِّفِ (وَمَنْعَهُ) أَيِ الْأَعْمَالِ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ (أَبُو هَاشِمٍ) الْجَبَّائِي (و) أَبُو الْحَسَنِ (الْكَرْخِيُّ) مِنْ أَصْحَابِ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ (و) أَبُو الْحَسَنِ (الْبَصْرِيُّ) الْمُعْتَزَلِيُّ (وَالْإِمَامُ) الرَّازِيُّ ثُمَّ اخْتَلَفُوا فِيمَا بَيْنَهُمْ فَفَنَّهُمْ مِنْ مَنْعِهِ لَا مِمَّا تَمْتَنَعُ الْقَصْدُ إِلَيْهَا فِي حَالَةٍ وَاحِدَةٍ وَأَنْتَ تَعْلَمُ أَنَّ ذَلِكَ لِأَنَّمَا هُوَ فِي تَعْلُقِ الْجَمْعِ مِنْ حَيْثُ هُوَ شَيْءٌ لَا يَجُوزُ تَعْلُقُهُ بِهِ لِأَنِّي الْوَجْهَ الَّذِي ذَكَرْنَا جَوَازَهُ وَمِنْهُمْ مَنْ مَنَعَ لِأَنَّهُ لَوْ أُرِيدَ جَمِيعُ الْمَمَانِي يُلْزَمُ دَفْعُ الْإِبْتِلَاءِ إِنْ كَانَتِ اللَّغَوَاتُ تَوْقِيفِيَّةً إِذْ الْفَرْضُ مِنْ وَضْعِهِ حَيْثُئِذِ الْإِبْتِلَاءِ كَمَا فِي إِزْوَاجِ الْمُتَشَابِهِ وَهُوَ لَا يَحْصُلُ بِإِرَادَةِ جَمِيعِ الْمَعْنَى لِأَنَّهُ حَيْثُئِذِ يُصِيرُ مَعْلُومًا مِنْ كُلِّ وَجْهِ وَاتِّقَاءُ غَرَضِ الْإِجْمَالِ إِنْ كَانَتْ أَصْطِلَاحِيَّةً وَفِيهِ بَحْثٌ لِمُجَوِّزِ أَنْ يَكُونَ سَبَبُ الْإِشْتِرَاكِ تَعْدُدُ الْوَاضِعِ أَوْ نِسْيَانِ الْوَضْعِ الْأَوَّلِ لَا كَوْنِ الْإِجْمَالِ غَرَضًا وَمِنْهُمْ مَنْ مَنَعَ ذَلِكَ لِأَنَّهُ لَمْ يَوْضَعِ لِلْجَمِيعِ فَلَا يَجُوزُ إِلَّا بِالْمَجَازِ وَالِدَّلِيلُ عَلَى أَنَّهُ لَوْ كَانَ مَوْضُوعًا لَهُ لَمَا صَحَّ اسْتِعْمَالُهُ فِي أَحَدِ الْمُضْمِنِينَ عَلَى الْإِنْفِرَادِ حَقِيقَةً لِأَنَّهُ جُزْءٌ مَا وَضَعَ لَهُ حَيْثُئِذِ وَاللَّازِمُ بِاطْلِئِ فَإِنْ قُلْتَ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مَوْضُوعًا لِكُلِّ مِنْهُمَا أَيْضًا قُلْنَا اسْتِعْمَالُهُ فِي الْجَمْعِ حَيْثُئِذِ يَكُونُ اسْتِعْمَالًا فِي أَحَدِ الْمَمَانِي وَلَا تَزَاعُ فِيهِ قِيلَ: الْمَعْنَى بِالْجَمِيعِ كُلِّ وَاحِدٍ لَا الْكُلَّ الْجَمْعُ عَلَى فَلَا يُلْزَمُ وَضْعُهُ لِلْجَمْعِ وَدَفْعُ بَأَنَّهُ إِنْ كَانَ مَوْضُوعًا لِكُلِّ بِشَرَطِ أَنْ يَكُونَ مَعَهُ آخَرٌ يُلْزَمُ الْوَضْعُ لِلْجَمِيعِ أَوْ بِشَرَطِ الْإِنْفِرَادِ عَنِ الْآخَرِ فَيُثْبِتُ الْمَدْعَى أَوْ مُطْلَقًا أَعْمَ مِنْ قَيْدِ الْإِنْفِرَادِ وَالْإِجْتِمَاعِ فَكَذَلِكَ لِأَنَّ الْوَضْعَ تَخْصِيسَ اللَّفْظِ بِالْمَعْنَى أَيْ جَعْلَهُ بِحَيْثُ لَا يَتَجَاوَزُ عَنْهُ إِلَى غَيْرِهِ وَلَا يَرَاهُ غَيْرَهُ فَلَوْ اعْتَبِرَ الْوَضْعَانِ عِنْدَ اسْتِعْمَالِ وَاحِدٍ لَزِمَ تَجَاوُزُهُ إِلَى إِرَادَةِ الْغَيْرِ بَلْ لَزِمَ كَوْنُ كُلِّ مِنْهُمَا مُنْفَرَدًا عَنِ الْغَيْرِ بِجَمْعٍ مَعَهُ بَلْ كَوْنُ كُلِّ مَرَادًا أَوْ غَيْرَ مَرَادًا إِلَيْهِ أَشَارَ صَاحِبُ التَّقْيِيقِ وَرَدَّهُ الْفَاضِلُ بِأَنَّهُ تَخْصِيسُ الشَّيْءِ بِالشَّيْءِ يَرَادُ بِهِ مَعْنِيَانِ . قَصَرَ الْمُخْصَصُ عَلَى الْمُخْصَصِ بِهِ كَمَا يَقَالُ فِي مَا زِيدَ لِإِفَاتِمَ أَنَّهُ لِيُتَخْصِصَ زَيْدٌ بِالْقِيَامِ وَجَعَلَ الْمُخْصَصُ مُنْفَرَدًا مِنْ بَيْنِ الْأُمُورِ بِالْحَصُولِ لِلْمُخْصَصِ بِهِ كَمَا فِي خُصْمَتِ فَلَانَا بِالذِّكْرِ أَيْ ذِكْرَتِهِ وَحَدَهُ وَهَذَا هُوَ الْمَرَادُ بِتَخْصِيسِ اللَّفْظِ أَيْ تَعْيِينِهِ لِذَلِكَ الْمَعْنَى وَجَعْلَهُ مُنْفَرَدًا بِذَلِكَ مِنْ بَيْنِ الْأَلْفَاظِ فَالْخُصْمُ يَخْتَارُ أَنَّهُ مَوْضُوعٌ لِكُلِّ مِنْهُمَا مُطْلَقًا أَيْ مِنْ غَيْرِ شَرَطِ الْإِنْفِرَادِ وَالْإِجْتِمَاعِ (لَنَا) أَنَّ الدَّلِيلَ عَلَى جَوَازِ اسْتِعْمَالِ

الْوُقُوعُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ وَالصَّلَاةُ  
 مِنَ اللَّهِ مَغْفِرَةً وَمِنْ غَيْرِهِ اسْتِغْفَارٌ قِيلَ : الضَّمِيرُ مُتَعَدِّدٌ فَيَتَعَدَّدُ  
 الْفِعْلُ قُلْنَا : يَتَعَدَّدُ مَعْنَى لَا لَفْظًا وَهُوَ الْمُدْعَى فِي قَوْلِهِ تَعَالَى  
 أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ آيَةَ قِيلَ حَرْفُ الْعَطْفِ  
 بِمَثَابَةِ الْعَامِلِ قُلْنَا

والمعاني الغير المتضادة (الوقوع) أى وقوع هذا الاستعمال (في قوله تعالى : إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ  
 يصلون على النبي ، والصلاة ) مشتركة بين المغفرة والاستغفار إذ هي (من الله مغفرة ومن غيره  
 استغفار ) وكلا المعنيين مراد في الآية إذ الجائز في حقه تعالى المغفرة دون الاستغفار وفي  
 الملائكة بالعكس والوقوع داليل الجواز فان ( قيل الضمير ) في يصلون ( متعدد ) لأن فيها  
 ما يعود إلى الله تعالى وما يعود إلى الملائكة ( فيتعدد الفعل ) المسند اليهما وحينئذ لا يكون إعمال  
 لفظ واحد في المفهومين بل لفظين ( قلنا : يتعدد ) الفعل ( معنى لا لفظاً ) إذ الملفوظ واحد  
 يراد به المعاني المختلفة ( وهو المدعى ) وتكرير لفظ يصلى تقدير أعم لا حاجة فيه إليه وقيل  
 لأنهم اشترك الصلاة بينهما لجواز كون المعنى واحداً حقيقياً كالدعاء فيدعوه تعالى الملائكة  
 بمغفرة النبي ويدعوه الله ذاته بإرسال الخير إليه ثم من لوازمه المغفرة وهو معنى قول من قال  
 الصلاة منه مغفرة لا أن الصلاة وضعت لها أو واحداً مجازياً كإرادة الخير . ثم إن اختلاف  
 هذا المعنى لاختلاف الموصوف فلا بأس به ولا يكون هذا من باب الاشتراك وضعاً وإليه  
 أشير في التقييد ( وفي قوله ) أى ولنا أيضاً الوقوع في قوله ( تعالى أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ  
 مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ ) ومن في الأرض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب  
 وكثير من الناس ( الآية ) وذلك لأن السجود من الناس ، وضع الجبهة على الأرض دون  
 من عداهم إذ لو أريد الانقياد لما قال وكثير من الناس لشموله الجميع ومن غيرهم من الانقياد  
 لعدم تصور وضع الجبهة منه واللفظ موضوع لها مستعمل فيهما معاً فوقع عموم المشترك  
 فان ( قيل : حرف للعطف بمثابة العمل ) لكونه في حكم التكرير فيكون التقدير  
 ويسجد له من في الأرض ، وهذا إلى قوله : وكثير بمعنى ويسجد له كثير من الناس فتكون  
 ألفاظاً متعددة في معان مختلفة وهذا غير ما نحن فيه . قال القرني وزعم المراغي ورود هذا  
 على الأول أيضاً غافلاً عن أن العامل ثمة حرف أن فلا يتعدد بالعطف إلا كلفة أن وحينئذ  
 لا يتوجه ، وأقول يمكن توجيهه بأنه إذا تعدد أن تعدد حيزها فيتعدد الفعل بخلاف ما إذا لم  
 يتعدد فان الاسماء كلها حينئذ تكون كاسم واحد لان الواحدة فلا يلزم تعدد الخبر ( قلنا )

إِنْ سُلِّمَ فَبِمِثَابِهِ بَعِيْنُهُ

لا نسلم أن حرف العطف بمثابة العامل كيف والعمل للعامل لاله و ( إن سلم فبمِثابته )  
 أى حرف العطف بمثابة هذا العامل ( بعينه ) بمعنى أنه قريبته يدل على انسحاب عمل  
 هذا العامل نفسه على المعطوف لا أنه قائم مقام مثله فيكون اللفظ واحداً والمعاني مختلفة وهو  
 المطلوب وهذا سقط ما قال الفاضل من أنها على حذف الفعل أى ويسجد كثير من الناس  
 وقرر الخنجى ما ذكر بأننا لا نسلم ذلك لاختلاف النحاة فى التابع لأن هنا ثلاثة مذاهب \*  
 بمثابة العامل مطلقاً ، لا بمثابة مطلقاً ، بمثابة فى البدل والعطف بالحرف فقط ولو سلم لزم  
 كونه بمثابة العامل الاول بعينه فيلزم أن يكون يجرد الدواب والشجر والجبال وضع الجهة  
 وهو باطل ثم أجاب بأنه يجوز الحمل على المناسب لما منع عن الحمل على هذا العامل بعينه  
 كقوله علفته تبنأ وماء بارداً وفيه نظر لأن تقريره مع مخالفته لظاهر كلام المصنف أن لو  
 أريد استعمال المشترك فى مجرى معانيه من حيث هو متعلق بكل من المذكورات أما لو حمل على  
 جميع المعاني متعلقاً كل منها بفاعل غير مانع به آخر على الوجه الذى ذكرنا فلا . إذ لا يقضى  
 إلى ما ذكره وحيث لا حاجة إلى جملة من باب علفته الخ مع أنه من النوادر ثم قال وإنما حملنا كلام  
 المصنف على ما ذكرنا وإن كان خلاف الظاهر لأنه لو أجرى على ظاهره لكان العامل المذكور مقدراً  
 بعينه وحيث إن أريد الجميع لم يستقم لامتناع نسبة الجميع إلى كل من الفاعلين وكذا إن أريد أحدها بعينه  
 لأن المنسوب إلى الاولين يتمتع أن ينسب إلى الشمس ونحوها وإذا كان المراد بكل مقدر معنى بغير  
 الآخر لم يكن بمثابة بعينه ولا استعمال لفظ واحد فى أكثر من مفهوم واحد وفيه نظر أيضاً  
 لأننا نختار أن المراد أحدها بعينه ولا نسلم امتناع نسبة ما نسب إلى الاولين إلى الشمس لأنه  
 الانقياد وجاز انتسابه إلى المذكورات فإن قلت المراد فيها الملائكة والناس لأنه لذوى  
 العقول فالمنسوب إليها وضع الجهة قلنا لا نسلم ذلك بل المراد بمن فى الأرض أعم لورود  
 من لغير العقلاء أيضاً وحيث لا يتصور منه إلا الانقياد بل لو قال لا يجوز إرادة الواحد  
 المعين بالنسبة إلى الكل وإلا لم يكن محل النزاع لكان أصوب أو يختار أن المراد بكل مقدر  
 معنى مغاير للآخر بمعنى أن اللفظ الواحد بالنسبة إلى كل مذكور معنى بغير معنى آخر بالنسبة  
 إلى مذكور آخر ولا يلزم من ذلك تعدد اللفظ ولا أن لا يكون بمثابة وقال صاحب التنقيح  
 يجوز أن يراد بالسجود الانقياد فى الجميع وشموله لجميع الناس ممنوع فإن الكفار المنكرين لم  
 يسهم الانقياد أصلاً وأيضاً لا يبعد أن يراد وضع الرأس على الأرض فى الجميع ولا يحكم  
 باستحالته من الجمادات إلا منكر خوارق العادات قال الفاضل فيه بحث لأنه إن أريد بالانقياد  
 امتثال التكليف لم يصح فى غير المكلفين وإن أريد امتثال حكم التكوين أو مطلق الاطاعة

قيل يُحْتَمَلُ وَضْعُهُ الْمَجْمُوعُ أَيْضاً فَالْأَعْمَالُ فِي الْبَعْضِ قُلْنَا فَيَكُونُ  
الْمَجْمُوعُ مُسْتَنْدَافاً إِلَى كُلِّ وَاحِدٍ وَهُوَ بَاطِلٌ ) أقول ذهب الشافعي رضي الله عنه  
إلى جواز استعمال المشترك في جميع معانيه وتبعه القاضيان وهما القاضي أبي بكر الباقلاني  
والقاضي عبد الجبار بن أحمد المعتزلي واختاره المصنف وابن الحاجب ونقله القرافي عن  
مالك ونقله المصنف عن أبي علي الجبائي ورأيت في الوجيز لابن برهان أن الجبائي منعه قال  
إلا أن يتفق المنيان في حقيقة واحدة فيجوز كالقرء فانه حقيقة في الانتقال ومنعه أبو هاشم  
والكرخي والبصري أي أبو الحسين كما قاله في الحصول واختاره الإمام نضر الدين في كتبه  
كلها ونقله الآمدي عن أبي عبد الله البصري أيضاً والقرافي عن أبي حنيفة ثم ذكر الإمام في  
الحصول أيضاً ما يخالف هذا فانه جزم في الكلام على أن الأصل عدم الاشتراك بأن  
المضارع مشترك بين الحال والاستقبال ثم جزم في الإجماع بأن المضارع يحمل عليها فقال  
بجيباً عن سؤال قلنا لأن صيغة المضارع بالنسبة إلى الحال والاستقبال كاللفظ العام  
ذكر ذلك في الاستدلال بقوله تعالى **كُتِمَ** خير أمة وتوقف الآمدي فلم يختر

أعم من هذا وذلك فشموله لكافة الناس ظاهر فلا بد أن يكون في كثير الناس بمعنى آخر  
كوضع الجبهة أو امتثال التكليف وقوله لا يبعد لا يبعد لأن حقيقة السجود وضع الجبهة  
لا وضع الرأس إذ ليس وضع الرأس من القفاء سجوداً أقول فيه بحث لأن مراد صاحب  
التنقيح أن المراد هنا واحد حاصل للكل لا أن يراد بالمشارك جميع معانيه ولا خفاء في أنه  
لا يضر عدم كون هذا المعنى الواحد معنى حقيقياً كما قال في إن الله وملائكته يصلون أنه  
يجوز أن يكون المراد ثمة واحداً حقيقياً كالدعاء أو مجازياً كإرادة الخير ثم قال ولو سلم فإثبات  
حقيقة الرأس في مثل الشمس والقمر ونحوهما من السمات مشكل ولو سلم ففي مثل هذا  
الامر الخفي لا يناسب أن يقال ألم تر وقوله لا نحكم باستحالته فيه أيضاً نظر لأن ذلك ليس  
باعتبار أن ليس ذلك في قدرة الله تعالى بل باعتبار أن ليس لها وجوه ولا حياة كما يحكم  
عليها باستحالة المشي بالأرجل والبطش بالأيدي ونحو ذلك بخلاف سائر الحوادث أقول عدم  
تحقق الوجوه والحياة لا يستلزم استحالة وضع الرأس كما أن انتفاء الأرجل لا يستلزم استحالة  
البطش بالأيدي فان ( قيل يحتمل وضعه ) أي المشترك كلفظ الصلاة والسجود في  
الآيتين ( للمجموع ) أي لمجموع المعنيين ( أيضاً ) كوضعه لكل منها ( فالأعمال )  
أي أعمال المشترك حيثئذ يكون ( في البعض ) وهو أحد المعاني ( قلنا فيمكن )  
المجموع ( كمجموع مفهومي الصلاة أو مفهومي السجود ) مستنداً إلى كل واحد ( من الله  
وملائكته أو كل من المذكورات في آية السجدة ) وهو باطل ( فان قلت لم لا يجوز إسناد كل

شيئاً فان جوزنا قال الآمدى فشرطه أن لا يمتنع الجمع بينها أى بأن يكون المعنى يصح إسناده إلى الأمرين فقولنا العين جسم ونريد به العين الجارية والذهب \* والعدة بثلاثة قروء ونريد به الطهر والحيض \* والجون ملبوس زيد ونريد به الأبيض والأسود أو يكون المحكوم عليه بالمشترك متعدد كقوله تعالى إن الله وملائكته يصلون على النبي ، فان المغفرة والاستغفار يستحيل عودهما إلى الله تعالى وكذلك إلى الملائكة بل المغفرة عائدة إلى الله تعالى والاستغفار للملائكة قال فان امتنع الجمع بينها كاستعمال صفة افعل في الأمر بالشئ والتهديد عليه فانه لا يجوز لأن الأمر يقتضى التحصيل والتهديد يقتضى الترك وعبر المصنف عن هذا القيد بقوله الغير المتضادة فهو فاسد لأن القرء والجون من المتضادات وقد بينا أنه لا يمتنع وقد مثل الإمام في المحصول محل النزاع بلفظ القرء وذكره في أثناء الاستدلال وإنما قيده المصنف بالمتضادة دون المتناقضة لأن الوضع للتقيضين ممنوع على ما تقدم نقله عن الإمام وبتقدير جواز الوضع فان التقييد بالمتضادة يدل على منع المتناقضة بطريق الأولى ولم يتعرض الإمام لهذا القيد وقبل الخوض في الاحتجاج لابد من التنبيه على أمور \* أحدها أن محل هذا الخلاف في اللفظة الواحدة من المتكلم الواحد في الوقت الواحد كما قاله الآمدى فان تعددت الصيغة أو اختلف المتكلم أو الوقت جاز تعدد المعنى \* الثانى أن هذا الخلاف المذكور في استعمال اللفظ في حقيقته يجرى في استعماله في حقيقته ومجازه كما قاله الآمدى وفى مجازيه كما قاله القرافى فالأول كقولك والله لا أشتري وتريد الشراء الحقيقى والسوم والثانى كان تريد السوم وشراء الوكيل \* الثالث محل الخلاف بين الشافعى وغيره في استعمال اللفظ في معانيه إنما هو فى الكلّى العددي كما قاله فى التحصيل أى فى كل فرد فرد وذلك بأن يجعله يدل على كل واحد منها على حده بالمطابقة فى الحالة التى تدل على المعنى الآخر بها وليس المراد هو الكلّى المجموعى أى يجعل مجموع المعنيين مدلولاً مطابقاً كدلالة العشرة على أحادها ولا الكلّى البدلى أى يجعل كل واحد منها مدلولاً مطابقاً على البدل ونقل الأصفهاني فى شرح المحصول أنه رأى فى تصنيف آخر لصاحب التحصيل أن الأظهر من كلام الأئمة وهو الاشبه أن الخلاف فى الكلّى المجموعى فانهم صرحوا بأن المشترك عند الشافعى كالعام \* الرابع اختلفوا فى هذا الاستعمال هل هو حقيقة أم لا فقال القرافى أنه مجاز وصححه ابن الحاجب لأن الذى يتبادر إلى الذهن إنما هو أحدهما والتبادر علامة الحقيقة فاذا أطلق عليها كان مجازاً ونقل الآمدى عن الشافعى والقاضى

---

منها إلى ما يصلح له لا المجموع قلنا استعماله فى المجموع من حيث هو بطريق الحقيقة ينافى ذلك قال النهري واعلم أن التمسك بالآيتين يدل على أن المتنازع فيه جواز ان يراد حقيقة بالمشارك

أنه حقيقة قال وهو عندهما من باب العموم ووافق على كونه من باب العموم الغزالي في المستصفي والإمام في البرهان حتى أنهم لم يذكروا المسئلة إلا في باب العموم وفي كونه من العموم إشكال لأن مسمى العموم واحد كما سيأتي والمشارك مسمياته متعددة وأيضاً فالمشارك يجب أن تكون أفرادها متناهية بخلاف العام وأيضاً فالقاضي ينكر صيغ العموم بإنكاره هنا أولى \* الخامس الفرق بين الوضع والاستعمال والحمل فالوضع هو جعل اللفظ دليلاً على المعنى كتسمية الولد زيداً وهذا أمر متعلق بالواقع والاستعمال إطلاق اللفظ وإرادة المعنى وهو من صفات المتكلم والحمل اعتقاد السامع مراد المتكلم أو ما اشتمل على مراده كحمل الشافعي المشترك على معنييه لكونه مشتملاً على المراد وهذا من صفات السامع وقد تقدم الكلام على وضع المشترك والكلام الآن في استعماله وسيأتي الكلام على حمله (قوله لنا الوقوع) أي الدليل على جواز الاستعمال أمران أحدهما وقوعه في قوله تعالى «إن الله وملائكته يصلون على النبي» وجه الدلالة أن الصلاة لفظ مشترك بين المغفرة والاستغفار وإنما تعدت بعلى لا باللام لمعنى التعطف والتحنن وقد استعملت فيها دفعة واحدة فانه أسندها إلى الله تعالى وإلى الملائكة ومن المعلوم أن الصادر من الله تعالى هو المغفرة لا الاستغفار ومن الملائكة عكسه فثبت المدعى وإنما فسر المصنف الصلاة من الله تعالى بالمغفرة تبعاً للحاصل ولم يفسرها بالرحمة تبعاً للإمام والآمدي لأمرين أحدهما أن إطلاق الرحمة على الباري تعالى مجاز لأنها رقة القلب بخلاف المغفرة \* الثاني أن التفسير بذلك يكون جمعاً بين الحقيقة والمجاز وليس هو دعوى المصنف وإنما دعواه الحقيقتين ألا تراه قد عبر أولاً بالمشارك لكن الخلاف في الحقيقة والمجاز كالاخلاف في الحقيقتين كما تقدم (قوله قيل الضمير) هذا الاعتراض لصاحب الحاصل ولم يذكره الإمام وتقريره أن قوله تعالى يصلون فيه ضمير عائد إلى الله تعالى وضمير يعود إلى الملائكة وتعدد الضمائر بمثابة تعدد الأفعال فكأنه قيل إن الله يصل وملائكته تصل وقد عرفت من القواعد المتقدمة أن النزاع إنما هو استعمال اللفظ الواحد في معنييه وأجاب المصنف بأن الفعل لم يتعدد في اللفظ قطعاً وإنما تعدد في المعنى فاللفظ واحد والمعنى متعدد وهو عين الدعوى وفي الاستدلال بالآية نظر من وجهين أحدهما ما قاله الغزالي في المستصفي أنه يجوز أن تكون الصلاة قد استعملت في معنى مشترك بين المغفرة والاستغفار وهو الاعتناء بإظهار الشرف وجوابه أن إطلاقها على الاعتناء مجاز لعدم التبادر وقد ثبت أنها مشتركة بين المغفرة والاستغفار

---

كل من معانيه معاً مسنداً كل منها إلى فاعل على ما ذكرنا في تحرير المسئلة والسؤال الأخير على أن النزاع في جواز إرادة المجموع من حيث هو حقيقة فيثبت إن كان المتنازع فيه



فالجل عليها أولى مراعاة للمعنى الحقيقي ولك أن تقول قد تقدم أن ابن الحاجب وجماعة ذهبوا إلى أن الحمل على المجموع مجاز فلم رجحتم أحد المجازين على الآخر بل المجاز المجمع عليه أولى . الثاني أنه يجوز أن يكون قد حذف الخبر للقرينة ويكون أصله إن الله يصلي وملائكته تصلي وأجيب بأن الاضمار خلاف الأصل ولك أن تقول الحمل على المجموع مجاز كما تقدم وسيأتى أن الاضمار مثل المجاز فلم رجحتم المجاز ( قوله وفي قوله تعالى ) هذا هو الدليل الثاني على جواز الاستعمال وهو عطف على ما تقدم وتقديره لنا الوقوع في قوله تعالى : إن الله وملائكته وفي قوله تعالى : ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الأرض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس وكثير حق عليهم العذاب \* وجه الدلالة أن الله تعالى أراد بالسجود هنا الخشوع لأنه هو المتصور من الدواب وأراد به أيضاً وضع الجبهة على الأرض وإلا لكان تخصيص كثير من الناس بالذكر لا معنى له لاستواء الكل في السجود بمعنى الخشوع والخشوع للقدرة فثبت لإرادة المعنيين وأجيب بأن حرف العطف بمثابة تكرار العامل فكأنه قيل يسجد له من في السموات ويسجد له من في الأرض إلى آخر الآية فليس فيه إعمال للشتراك في مدلوليه بل أعمل مرة في معنى ومرة في معنى آخر وهو جائز وهذا الاعتراض لصاحب الحاصل ولم يذكره الإمام وأجاب عنه المصنف بوجهين أحدهما لا نسلم أن العاطف كالعامل بل هو موجب لمساواة الثاني للأول في مقتضى العامل إعراباً وحكماً والعامل في الثاني هو الأول بواسطة العاطف فإنه الصحيح عند النحويين وذهب جماعة منهم إلا أن العاطف هو العامل وآخرون إلى أنه العامل مقدر بعد العطف \* الثاني أنا وإن سلمنا أن العاطف بمثابة العامل لكنه على هذا التقدير يلزم أن يكون بمثابة العامل الأول بعينه وهو هنا باطل لأنه يلزم أن يكون المراد من سجود الشمس والقمر والجبال والشجر هو وضع الجبهة لأنه مدلول الأول وهذا التقدير هو الصواب ويحتمل أن يكون المراد أنه إذا كان بمثابة الأول بعينه يكون اللفظ واحداً والمعنى كثيراً وهو المدعى ويقع في بعض النسخ فيمثابه في العمل أى يقوم مقامه في الإعراب لا في المعنى ( قوله قيل يحتمل وضعه للمجموع ) يعنى أن ما تقدم من الاستدلال بالآيتين لا حجة فيه لأنه يحتمل أن يكون استعمال السجود والصلاة في المجموع إنما هو لكون اللفظ قد وضع له أيضاً كما وضع الأفراد بل لا بد من ذلك إلا لكان اللفظ مستعملاً في غير

---

الأول فالسؤال غير موجه أصلاً وإن كان الثاني فالتمسك بالآيتين ضائع لدلالته على مقتضى المطلوب لا امتناع لإسناد المجموع إلى كل من المذكورات أقول يمكن أن يكون النزاع في جواز إرادة المجموع من حيث هو من اللفظ لكن لا لإسناد المجموع إلى كل من المذكورات بل لإسناد كل بعض

ما وضع له وحينئذ فيكون السجود مثلاً موضوعاً لثلاث معانٍ للخضوع على انفراده ولوضع الجهة على انفراده والمجموع من حيث هو مجموع وعلى هذا التقدير يكون إعمال اللفظ في المجموع إعمالاً له في بعض ما وضع له لا في كلها وهو خلاف المدعى وهذا الجواب اقتصر عليه الإمام في المحصول وفي غيره وأجاب عنه المصنف بأنه يلزم أن يكون في المجموع من وضع الجهة والخضوع مسنداً إلى كل واحد من الشجر والدراب وغيره بما ذكر وأن يكون المجموع من الرحمة والاستغفار مسنداً إلى كل واحد من الله تعالى والملائكة وهو باطل بالضرورة وهذا الجواب ضعيف لأنه إنما يلزم ذلك أن لو أسند المجموع إلى واحد فقط أما إذا استعمل في بعض المعاني مع اتحاد المسند إليه كقولك الدابة تسجد أى تخشع أو في المجموع مع تعدد المسند إليه ليرجع كل واحد إلى واحد فلا يأتي فيه هذا المحذور والدليلان المذكوران من هذا القيل وأيضاً فالذى قاله مشرك الإلزام فانه قد تقرر أن اللفظ قد استعمل في الجميع فيلزم استناده إلى كل واحد \* فان قيل إنما حصل المحال من وضعه المجموع قلنا لا محذور في مجرد الوضع بل ولا في الاستعمال من حيث هو فان المنكلم قد لا يستعمله في المجموع عند اتحاد المحكوم عليه بل يستعمله فيه عند تعدده وإذا علمت ذلك فالجواب الصحيح عما قاله الإمام ان نقول لا نسلم أنه وضع للمجموع فان قيل فكيف استعمل فيه قلنا سيأتى جوابه وأيضاً فالنزاع إنما هو في الجميع لا في المجموع كما تقدم وسيأتى أيضاً بسطه قال (احتج المانع بأنه إن لم يضع التواضع للمجموع لم يجوز استعماله فيه قلنا لم لا يكفي الوضع لكل واحد من الاستعمال في الجميع

من إبعاضه إلى ما يصلح له منها وحينئذ يتوجه السؤال ويدفع بما ذكر (احتج المانع) لاستعمال المشترك في معنيتين حقيقة (بأنه) أى المشترك (إن لم يضع الواضع للمجموع لم يجوز استعماله) أى المشترك (فيه) أى في المجموع حقيقة فهو إنما يتحقق إذا وضع له وحينئذ يكون استعمالاً في بعض معانيه ولا نزاع فيه (قلنا) الملازمة ممنوعة (لم لا يكفي الوضع لكل واحد من الاستعمال في الجميع) حقيقة وهذا المنع مكابرة إذ المجموع على تقدير عدم الوضع له معنى مجازى لمغايرته لما وضع له وهو كل واحد من المعنيتين فاللفظ في المجموع لا يكون حقيقة فالأولى أن يقال إن أريد بالمجموع كل واحد فاللفظ موضوع له ويكفى للاستعمال دفعة في المجموع بهذا المعنى الوضع لكل واحد \* وكونه بعض مدلولاته ممنوع وإنما يصح أن لو أريد الشكل المجموعى وإن أريد هذا المعنى فيختار أنه غير موضوع له ولا يضر عدم الاستعمال فيه حقيقة إذ النزاع في الاستعمال في الجميع بالمعنى الأول كذا ذكر القنرى أقول يمكن حمل كلام المصنف

ومن المانعين مَنْ جَوَزَ في الجمع والسلب والفسرُقُ ضعيفٌ

على هذا أيضاً يؤكد ذلك تفسير لفظ المجموع في السؤال بالجميع في الجواب . يعني هو مستعمل في الجميع بمعنى كل واحد ، ويكفي فيه الوضع لكل واحد لا أنه مستعمل في المجموع من حيث هو كما ذكر السائل حتى يتوجه ذلك . فإن قلت : هذا المعنى شيء وذلك شيء وكل منهما لا اعتبار العموم فيه ، وإن كان لإفراديا شيء فيلزم الاستعمال في أحد المدلولات قلنا : معنى الوضع لكل واحد ليس إلا وضعه لهذا ولذلك واستعماله فيه ليس إلا استعمالاً في هذا وفي ذلك من حيث أن كلا منهما ما وضع له لا المجموع وما قيل : إنه لافرق بين المجموع وكل واحد هاهنا إذ لا يحصل عند الاجتماع شيء غير الاجتماع كالعشرة الحاصلة من أحادها كما حققه الطوسي في شرح الإشارات مدفوع بأن في الأول يعتبر المجموع شيئاً واحداً ويكون كل واحد جزءاً وفي الثاني يعتبر كل واحد برأسه شيئاً لا جزءاً لشيء آخر ( ومن المانعين ) من استعمال المشترك في معنييه أى بعضهم ( من جواز ) ذلك ( في الجمع ) وإن كان في الإيجاب ( والسلب ) وإن كان في المفرد الأول كقوله : راقني العيون لأنه منزلة تكرير المفرد ثلاثاً . فيجوز أن يراد بالواحد الباصرة وبآخر الفؤارة وبآخر الذهاب بخلاف المفرد إذ لا تعدد فيه . والثاني : كقولك لم أر عيناً إذ التكررة في سياق النفي تعم ، والعام كالجمع إذ لا تعدد بخلاف ما في الإثبات ( والفرق ) أى كل من الفريقين ( ضعيف ) أما الأول فلأن الجمع تكرر عين الواحد ، والواحد غير مستعمل إلا في معنى واحد لجمعه لا يدل إلا على تعدد ذلك المعنى وحاصله أنه في حكم تقدير أفراد نوع واحد لا غير على ما علم من استقراء لغتهم ونوقض بجمع العلم كزيد عالماً لكل من جماعة فانه مشترك لفظي بينهم مع أنه يراد بالزيدين جميع معانيه ، وأجاب الجارردي بأن ذلك في العلم لا يؤدي إلى اللبس وفي مثل العيون يؤدي إليه لاحتمال إرادة المختلفات ، أو المتفقات أقول هذا تسليم للجواز في البعض والحق أنه لا يجمع إلا بعد التأويل بالمتواطىء كالسمي بزيد مثلاً . وأما الثاني فلأن النفي لا يرفع إلا بمقتضى الإثبات وفي الإثبات أحد المدلولات ليس إلا فلا يعم السلب أفراداً . قال الفري : لما كذب الإثبات صدق النفي ضرورة كالإيجاب على المعلوم لما كذب صدق النفي وفيه نظر أقول لعل السؤال أن الإثبات لما تعلق بواحد فقط كان في معانٍ إذ السلب لعدم الإثبات فيها ثم إذا تعلق السلب بذلك الواحد أيضاً عم ووجه النظر أن تعلق الإثبات بواحد فقط معناه عدم دلالة اللفظ إلا على تعلق الإثبات بواحد مع جواز أن يتعلق بسائر المعاني في الواقع لعدم دلالة تخصيص الشيء بالذكر على نفي الحكم عما عداه . حيثئذ لا يلزم صدق السلب ، ولو سلم فدلالة ذلك على عدم العموم أكثر من دلالة على

وَنُقْلَ عَنِ الشَّافِعِيِّ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ! - وَالْقَاضِي الْوُجُوبُ حَيْثُ لَا قَرِينَةَ احْتِطَاطاً ) أقول استدلال المانع من استعمال المشترك في جميع معانيه بأن المشترك إن لم يوضع للجمهور لم يجوز استعماله فيه لأنه استعمال اللفظ في غير مدلوله ، وإن وضع له أيضاً كان استعماله فيه استعمالاً له في بعض معانيه كما تقدم وهو غير المدعى وسكت المصنف عن هذا للقسم الثاني اكتفاء بذكره فيما تقدم \* واعلم أن المانعين اختلفوا فقليل إن المنع لمعنى يرجع إلى الوضع وهو كونه غير موضوع له وقيل : لمعنى يرجع إلى الإرادة ، أي يستحيل أن يراد باللفظ الواحد في وقت واحد أكثر من معنى واحد . قال في المحصول والمختار الأول وعليه اقتصر المصنف فلذلك قال احتج المانع ولم يقل المانعون وأجاب المصنف بقوله لم لا يكفي الوضع وتقريره من وجهين أحدهما : أن يكون الوضع لسكل واحد كافياً لاستعماله في الجميع بمعنى أنه يستعمل في هذا ليدل عليه بالمطابقة وفي الآخر كذلك وحيثئذ فيكون استعماله في الجميع استعمالاً له فيما وضع له لأن كل واحد من تلك المعاني قد وضع له ذلك اللفظ وإنما يستقيم اشتراط الوضع للجمهور أن لو كان المراد أنه يكون مستعملاً في المجموع بحيث يكون المجموع مدلولاً واحداً كدلالة العشرة على آحادها وليس هو المدعى ولهذا عبر المصنف بقوله في الجميع لكن سكوته على المجموع الواقع في كلام الخصم موهوم جداً فكان من حقه أن يذبه أولاً على هذا المنع ثم يذكر ما في الكتاب وإلى جميع ما قلناه أشار صاحب التحصيل بقوله ولقائل أن يقول النزاع في استعماله في كل واحد من المفهومات لا في كل ما وبينهما فرق وهذا التقرير بناء على أن الخلاف في السكلي العددي . التقرير الثاني : وهو بناء على السكلي المجموعي أنه لم لا يكون الوضع لسكل واحد كافياً في الاستعمال في المجموع مجازاً من باب إطلاق اسم الجزء على السكل ( قوله ومن المانعين ) يعني أن المانعين من الاستعمال اختلفوا فمنهم من منع مطلقاً كما تقدم ومنهم من فصل لجوز استعمال المشترك في معنييه في حال الجمع سواء كان إثباتاً نحو اعتدى بالإقراء أو نفيًا نحو لا تعتدى بالإقراء لأن الجمع متعدد في التقدير فيجاز تعدد مدلولاته بخلاف المفرد ومنهم من فصل أيضاً فأجاز استعماله في السلب وإن لم يكن جمعاً نحو لا تعتدى بقره ومنعه في الإثبات لأن السلب يفيد العموم فيتعدد بخلاف الإثبات وهذا المذهب أعنى التفصيل بين النفي وغيره لم يحكمه الامام ولا يختصر كلامه فاعلمه فان كلامه يوم ذاك نعم حكاه الآمدى

العموم تأمل ( عن الشافعي رضي الله عنه ، والقاضي ) أبي بكر ( الوجوب ) أي وجوب حمل المشترك على جميع معانيه ( حيث لا قرينة ) تدل على تعيين المراد إذ لا مانع عن الحل على الجميع ( احتياطاً ) كما ذكرنا فيحمل عليه وإلا فاما أن يحمل على شيء من معانيه فيلزم إهمال اللفظ أو يحمل على البعض فيترجح بلامرجح كذا قيل أقول وفيه نظر لانا

عن أبي الحسين البصري وكلام المصنف يقتضى أن التفصيل بين السلب والاثبات وبين الجمع والافراد لقائل واحد وليس كذلك أيضاً فالتثنية ملحقة بالجمع وكلامه يقتضى الحاقها بالافراد عند هذا القائل لأنه استثنى الجمع فقط ( قوله والفرق ضعيف ) أى بين الجمع والافراد وبين النفي والاثبات فاما فى النفي فقلد فيه الآمدى فانه قال فى الإحكام الحق عدم الفرق لأن النفي إنما هو للمعنى المستفاد عند الاثبات وأما فى الجمع فقلد فيه الامام فانه قال فى المحصول الحق عدم الفرق لأن الجمع لا يفيد التعدد الا للمعنى المستفاد من المفرد فان أفاد المفرد أفاد الجمع وإلا فلا قال فاما إذا قال لا تمتدى بالاقراء أو أراد مسمى القرء فهو جائز لأن مسمى القرء معنى صادق عليهما فيكون متواطئاً واعلم أن الفرق قوى وقد تقدم ذكره وللحويين أيضاً فى تثنية المشترك وجمعه مذهبان صحح ابن مالك أنه يجوز وقال شيخنا أبو حيان المشهور بالمنع ( قوله ونقل عن الشافعى والقاضى الوجوب ) أى وجوب حمل المشترك على جميع معانيه عند عدم القرينة المخصصة احتياطاً فى تحصيل مراد المتكلم إذ لو لم يجب ذلك فإن لم يحمله على واحد منهما لزم التعطيل أو حمله على واحد منهما فيلزم الترجيع بلا مرجع وضعف بعضهم هذه المقالة وليست ضعيفة وقد تقدم من كلام الآمدى أن الشافعى إنما يحمله على المجموع لسكونه عنده من باب العموم وهو ينافى للتعليل بالاحتياط فان الاحتياط يقتضى ارتكاب زيادة على مدلول اللفظ لأجل الضرورة ومقتضى العموم خلافه وكلام المصنف يوم أن هذه المسئلة فى الاستعمال فان الحمل لم يتقدم له ذكر ألبتة وبه صرح بعض الشارحين وهو غلط وفى البرهان أن الشافعى يوجب حمل اللفظ على حقيقته وبجازه أيضاً قال ولقد اشتد نكير القاضى على القائل به قال ( الخامسة - المُشْتَرَكُ إِن تَجَرَّدَ عَنِ الْقَرِينَةِ فَجُمْلٌ وَإِن اقْتَرَنَ بِهِ مَا يُوجِبُ اعْتِبَارَ وَاحِدٍ تَعَيَّنَ أَوْ أَكْثَرَ فَكَذَا عِنْدَ مَنْ

لأنهم تطرق الاحتمال بمعنى التوقف إلى أن يظهر دليل الرجحان والاقرب ما قيل أن المشترك عندهما عام فى التخلّفات كالعام فى المتفقات كما نقله حجة الاسلام عنهما والعام يجب حمله على الجميع عند عدم القرينة وقوله ونقل يشعر بضعف فى هذا النقل ، المسئلة ( الخامسة المشترك إن تجرد عن القرينة ) المخصصة ( فجمل ) وامتنع حمله على كل المعانى كما اختاره الامام فى المحصول أو محمول على الجميع جوازاً على المختار ووجوباً عند الشافعى والقاضى ( وإن اقترن به ) أى المشترك ( ما ) أى دليل ( يوجب اعتبار واحد ) من المعانى ( تعين ) الواحد مراداً باللفظ وزال الاجمال كقولك رأيت عيناً باصرة ( أو ) يوجب ( أكثر ) من واحد من المعانى ( فكذا ) أى يتعين حمله على الأكثر ( عند من

يُجَوِّزُ الإِعْمَالَ فِي مَعْنَيْنِ وَعِنْدَ الْمَانِعِ يُجْمَلُ أَوْ الْإِلْغَاءُ الْبَعْضِ فَيَنْحَصِرُ الْمُرَادُ فِي الْبَاقِي أَوْ السَّكْلُ فَيُحْمَلُ عَلَى الْمَجَازِ فَإِنْ تَعَارَضَتْ حُمِلَ عَلَى الرَّاجِحِ هُوَ أَوْ أَصْلُهُ وَإِنْ تَسَاوَيَا أَوْ تَرَجَّحَ أَحَدُهُمَا وَأَصْلُ الْآخَرِ قُبِجِلَ أَقُولُ اللَّفْظَ الْمَشْتَرَكُ قَدْ يَقْتَرِنُ بِهِ قَرِينَةٌ مَبِينَةٌ لِلْمُرَادِ وَقَدْ يَتَجَرَّدُ عَنْهَا فَانْ تَجَرَّدَ عَنِ الْقَرَائِنِ

يَجُوزُ الْأَعْمَالُ ( أَيْ إِعْمَالِ الْمَشْتَرَكِ ) ( فِي مَعْنَيْنِ ) كَقَوْلِكَ رَأَيْتَ عَيْنًا تَرَى بِهَا الْأَلْوَانَ أَيْ الشَّمْسَ وَالْبَاصِرَةَ ( وَعِنْدَ الْمَانِعِ ) مِنْ إِعْمَالِهِ فِيهِمَا ( بِجَمَلٍ ) وَاعْتِبَارِ الْجَمِيعِ مُنْدَرِجٌ تَحْتَ قَوْلِهِ أَوْ أَكْثَرُ وَلِذَا لَمْ يُفْرَدَ بِالذِّكْرِ فَإِنْ قُلْتَ عِنْدَ وَجُودِ الدَّلِيلِ الْمَوْجِبِ لاعتبار الأكثر كيف يجعل بجملها كما إذا قال رَأَيْتَ عَيْنًا وَصَرَحَ بِإِرَادَةِ الْبَاصِرَةِ وَالْقَوَارِةَ قُلْنَا الْخِلَافُ إِنَّمَا هُوَ فِي مِثْلِ رَأَيْتَ عَيْنًا نَرَى بِهَا الْأَلْوَانَ أَوْ أَنَّ إِقَامَةَ الْقَرِينَةِ بِمَنْزِلَةِ الدَّمِ عِنْدَ الْمَانِعِ يُوَكِّدُ هَذَا مَا فِي الْحَصُولِ مَعَ أَنَّ تِلْكَ الْمَعَانِيَ إِنْ كَانَتْ غَيْرَ مُتَنَافِيَةٍ فَعِنْدَ الْجُوزِ يُحْمَلُ الْجَمِيعُ لِلْقَرِينَةِ وَعِنْدَ الْمَانِعِ يُحْمَلُ إِنْ تَكَلَّمَ مَرَّةً وَلَا اعتُبارُ لِلْقَرِينَةِ عِنْدَهُ لِلدَّلِيلِ الدَّالِّ عَلَى الْمَنْعِ وَإِنْ تَكَلَّمَ بِهِ مَرَّتَيْنِ فَحُمِلَ عَلَى الْجَمِيعِ لِلْقَرِينَةِ وَانْتِفَاءُ الْمَانِعِ لِحُجُوزِ أَنْ يَرَادَ بِكُلِّ تَسْكُمٍ مَعْنَى آخَرَ ( أَوْ ) قَرْنٌ بِالْمَشْتَرَكِ مَا يُوجِبُ ( الْإِلْغَاءُ الْبَعْضِ ) أَيْ بَعْضَ الْمَعَانِي كَقَوْلِكَ رَأَيْتَ عَيْنًا غَيْرَ الذَّهَبِ ( فَيَنْحَصِرُ الْمُرَادُ فِي الْبَاقِي ) مِنْ مَعَانِيهِ بَعْدَ الْإِلْغَاءِ وَاحِدًا كَانَ أَوْ أَكْثَرَ وَالْأَوَّلُ يَرْجِعُ إِلَى مَا يُوجِبُ اعتِبارَ وَاحِدٍ وَالثَّانِي إِلَى اعتِبارِ الْبَعْضِ وَهُوَ أَكْثَرُ مِنْ وَاحِدٍ هَذَا عِنْدَ الْجُوزِ وَأَمَّا عِنْدَ الْمَانِعِ فَجُمِلَ فِي الْأَكْثَرِ دُونَ الْوَاحِدِ ( أَوْ ) مَا يُوجِبُ الْإِلْغَاءَ ( السَّكْلُ ) أَيْ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْمَعَانِي ( فَيُحْمَلُ عَلَى الْمَجَازِ ) الَّذِي لَا يَمَارِضُهُ بِجَازٍ آخَرَ قَالَ الْفَرَنِّيُّ مَعْنَاهُ يُحْمَلُ عَلَى بِحَارَاتِ تِلْكَ الْحَقَائِقِ الْمُلَغَاةِ وَلَا يَخْفَى أَنَّهُ لَا يَدُ مِنَ التَّقْيِيدِ بَعْدَ الْمَعَارِضِ ( فَإِنْ تَعَارَضَتْ ) أَيْ مَعَانِيهَا الْمَجَازِيَّةُ فَإِنْ تَسَاوَتْ الْحَقَائِقُ بِأَنَّ كَانَتْ مُتَسَاوِيَةً فِي الْمَقْهُومَةِ مِنَ الْمَشْتَرَكِ لَوْ لَمْ تَوْجَدْ الْقَرِينَةُ الْمُلَغَاةُ دُونَ الْمَجَازَاتِ بِأَنَّ رَجَحَ الْبَعْضُ مِنْهَا أَوْ بِالْعَكْسِ ( حُلٌّ عَلَى الرَّاجِحِ هُوَ ) أَيْ الْمَجَازُ الَّذِي تَرَجَّحَ هُوَ بِنَفْسِهِ لِكَوْنِهِ أَقْرَبُ وَإِنْ لَمْ تَرَجَّحْ حَقِيقَتُهُ بَلْ سَاوَتْ سَائِرَ الْحَقَائِقِ ( أَوْ أَصْلُهُ ) أَيْ الْمَجَازُ الَّذِي تَرَجَّحَتْ حَقِيقَتُهُ لِكَوْنِهَا أَجْلَى وَإِنْ لَمْ يَتَرَجَّحْ هُوَ بَلْ سَاوَى سَائِرَ الْمَجَازَاتِ ( وَإِنْ تَسَاوَيَا ) أَيْ الْمَجَازُ وَالْأَصْلُ ( أَوْ تَرَجَّحَ أَحَدُهُمَا ) أَيْ أَحَدُ الْمَعْنَيْنِ الْمَجَازِيَيْنِ دُونَ أَصْلِهِ ( وَ ) تَرَجَّحَ ( أَصْلُ الْآخَرِ ) دُونَ نَفْسِهِ ( فَجُمِلَ ) أَمَّا عَلَى الْأَوَّلِ فَظَاهِرٌ عَلَى الْخِتَارِ فِي الْحَصُولِ وَأَمَّا مِنْ أَوْجِبَ حُلَّ الْمَشْتَرَكِ عَلَى الْجَمِيعِ أَوْ جُوزَ فَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمَعَانِي الْمَجَازِيَّةِ كَذَلِكَ وَأَمَّا عَلَى الثَّانِي فَلَاخْتِصَاصُ كُلِّ مِنَ الْمَجَازِيَيْنِ بِجَهَةٍ مِنَ التَّرْجِيحِ وَهَاهُنَا قِسْمٌ آخَرٌ وَهُوَ مَا تَرَجَّحَ هُوَ وَأَصْلُهُ وَيَسْتَنْبِطُ حُكْمَهُ مِنْ قَوْلِهِ حُلٌّ عَلَى الرَّاجِحِ أَوْ مِنْ قَوْلِهِ أَوْ أَصْلُهُ

فهو يحمل إلا عند الشافعي والقاضي فانه يحمله على الجميع كما تقدم ومن هذا يعلم أن المصنف اختار مذهب الشافعي في الاستعمال لا في الحمل وان اقترنت به قرينة فقد يدل على الاعتبار أى الأعمال إما للبعض أو الكل وقد يدل على الالغاء إما للبعض أو للكل أيضاً فتحصلنا على أربعة أقسام ذكرها المصنف على الترتيب \* الأول أن يقترن به ما يوجب إعماله في واحد فيتعين الحمل عليه وهذا إذا كان الواحد معيناً فإن لم يكن فيبقى اللفظ على إجماله وقد تأمله المصنف \* الثاني ما يوجب إعماله في أكثر منه فيحمل على الكل عند من يجوز الأعمال في المعنيين ومن منع منه انه قال انه يحمل \* الثالث أن يقترن به ما يوجب الغاء البعض فينحصر المراد في الباقي فان كان الباقي واحداً حمل عليه وان تعدد فهو يحمل إلا عند الشافعي والقاضي وهذا إذا كان البعض الملقى معيناً وإلا فهو يحمل بين الجميع \* الرابع أن يقترن به ما يوجب إلغاء الكل فيحمل على المعنى المجازى لتعذر التحقيق فان كان البعض فقط ذا مجاز حملناه عليه وان كان اسكلاً واحداً منها مجاز فقد تعارضت وحينئذ فان ترجع بعض المجازات على بعض حمل عليه ورجحانه إما بنفسه وذلك بأن تتساوى الحقائق ويكون بعض المجازات أقرب إلى الحقيقة من الآخر وإما بأصله وهو الحقيقة وذلك بأن تتساوى المجازات ولكن يكون بعض الحقائق أرجح من بعض لو عدت القرينة الملقية فان تساوى أى الحقائق والمجازات بقى الإجمال وكذلك إن ترجح بعض المجازات على البعض الآخر ولكن رجح أصل ذاك وهو حقيقته على أصل هذا فيبقى الإجمال أيضاً لتعادلهما وهذه المسئلة ليست في المنتخب ولا في كتب الأمدى وابن الحاجب قال \* ( الفصل السادس في الحقيقة والمجاز الحقيقة فعيلة من الحق بمعنى الثابت أو المثبت نُقل )

قال الفهرى واعلم ان في رجحان بعض حقائق المشترك فطر إذ رجحانه يناق الاشتراك \* أقول قد يترجح البعض بالنظر إلى نفس الصيغة كما قيل في القرء لان الحيض بالمفهومية منه أولى من الطهر بانباته عن الجميع بدليل المقرأة والقرى لاجتماع الماء والناس والاجتماع في الحيض لكونه دماً مجتمعاً في الرحم دون الطهر وعن الانتقال يقال قرأ النجم أى انتقل والدم هو المنتقل من الداخل إلى الخارج ( الفصل السادس في الحقيقة والمجاز الحقيقة ) لغة ( فعيلة ) مأخوذة ( من الحق بمعنى الثابت ) لانه يقابل الباطل المعدوم ( أو ) بمعنى ( المثبت ) إذ للفعيل قد يكون بمعنى الفاعل أو المفعول كالعليم والجريح وأما ما قال المحقق مقتضياً بالآمدى الحقيقة في اللغة ذات الشيء وإن كان أنسب هاهنا لما أن اللفظ بالنسبة إلى ما وضع له بمنزلة ذات الشيء وحقيقته وبالنسبة إلى الغير بمنزلة العارض فلا خفاء في أنه ليس وضعاً أولياً وإنما أطلق على ذات الشيء لكونها ثابتة لازمة ( نقل ) من الأمر

إلى العقد المطابق ثم إلى القول المطابق ثم اللفظ المستعمل فيما  
وضع له في اصطلاح التخاطب والتاء لنقل اللفظ من الوصفية إلى الإسمية

الثابت (إلى العقد) أى الاعتقاد (المطابق) لواقع لأنه أولى بالثبوت من الغير  
المطابق (ثم) نقل من العقد المطابق (إلى القول المطابق) لواقع لهذا السبب بعينه  
أو لمشاركته الأول في المطابقة أو لإطلاق اسم المتعلق على المتعلق (ثم) نقل منه (إلى)  
المعنى المصطلح أى (اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب) لكونه مطابقا  
لوضع الواضع فهو فى المعنى المصطلح مجاز لغوى واقع فى الدرجة الثالثة فاللفظ كالجنس  
وقوله المستعمل يخرج الماهل وما وضع ولم يستعمل فانه ليس بحقيقة ولا مجاز كما سيجى  
وقوله فيما وضع له يخرج المجاز المستعمل فى غير ماوضع له من كل وجه واللفظ  
كقولك خذ هذا الفرس مشيرا إلى كتاب والقيد الاخير أى فى اصطلاح يقع به التخاطب  
يخرج المجاز المستعمل فيما وضع له فى اصطلاح آخر كالصلاة المستعملة بتخاطب الشرع فى  
الدعاء فان قلت إن أريد بالوضع الشخصى خرج كثير من الحقائق لأن جميع المركبات ومثل  
المثنى والمجموع والمصغر والمنسوب مما يدل بحسب الهيئة والمادة إنما هى موضوعة بالنوع  
فقط وإن أريد أعم لم يخرج المجاز لأنه موضوع بالنوع قلنا المراد باللفظ تعيين اللفظ  
للدلالة على معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين بأفراد اللفظ بذلك أو بادراجه فى القاعدة  
الكلية الدالة على أن كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى  
مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه له مثل كل اسم يكون كذا وكذا فهو مثنى فيشمل الوضع  
للشخصى وأحد قسمى الوضع النوعى دون القسم الآخر منه وهو ما كان بثبوت قاعدة دالة  
على أن كل لفظ معين للدلالة على معنى بنفسه فهو عند القرينة المانعة عن إرادة ذلك المعنى  
متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى أنه يفهم منه بواسطة  
القرينة لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز المجاز لكان فهم المعنى  
المجازى والدلالة عليه عند القرينة مجازا فثبت بما ذكرنا دخول المذكورات وخروج  
المجاز كذا أفاد الفاضل (والتاء) الداخلة فى الحقيقة (انقل اللفظ من الوصفية  
إلى الإسمية) الصرفة للتأنيث قال الخنجرى هذا إنما يكون إذا كانت بمعنى المفعول حتى  
يستوى فيه المذكر والمؤنث إذ لا يستويان فيما هو بمعنى الفاعل وفيه نظر لانا سلمنا ذلك  
لكن لا يلزم دخول التاء بل ذلك إنما يكون لو كان المدلول لغة واصطلاحاً مؤنثاً وليس  
كذلك لأن الثابت والعقد واللفظ المطابقين واللفظ المستعمل الخ كل منها مذكر فالتاء اذن  
لنقل من غير تفصيل اللهم إلا أن يحمل المعنى الثابتة أو المشتبهة ثم العقيدة واللفظة بالتأنيث



والجوازُ مَفْعَلٌ منَ الجوازِ بمعنى العبورِ وهو المَصْدَرُ أو المكانُ نُقِلَ إلى الفاعلِ ثم إلى اللفظِ المُستعملِ في معنى غير موضوع له يُناسبُ المصطلحَ ( وفيه مسائل ) أقول ذكر في هذا الفصل مقدمة ومثاني مسائل أما المقدمة ففي الكلام على لفظي الحقيقة والجواز على معناهما لغة واصطلاحاً ومقصوده الاعظم بيان أن إطلاق لفظي الحقيقة والجواز على المعنى المعروف عند الأصوليين إنما هو على سبيل المجاز فاما الحقيقة فوزنها فعيلة وهي مشتقة من الحق والحق لغة الثبوت قال الله تعالى « ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين » أي ثبتت ومن أسمائه تعالى الحق لأنه الثابت ثم إن فعيلاً قد يكون بمعنى فاعل

في الكل وتكلف السكاكي في جعل التاء للتأنيث في الوجين اما على الاول فلا نه صفة للكمة الثابتة ويجب في الفعيل بمعنى الفاعل التفرقة أجرى على الموصوف أولى وأما على الثاني فلان الفعيل بمعنى المفعول وإن تساوى القيلان فيه لكن ذلك عند الاجراء فقط فتقدر لفظ الحقيقة قبل النقل صفة لمؤنث غير مجرأة على موصوفها ( والجواز مفعول ) مأخوذ ( من الجواز بمعنى العبور ) لا الامكان لعدم مناسيته المقصود وان قدرت بوساطة العبور ( وهو ) أى بناء المفعول ( المصدر أو المكان ) أو الزمان بالاشتراك اللفظي كالمقتل فهو حقيقة في كل منها ثم ( نقل إلى الفاعل ) أى الجائز عن موضعه إطلاقاً لاسم الجزء وهو المصدر على السكل وهو ماله المصدر ( ثم ) من الفاعل ( إلى ) المعنى المصطلح أى ( اللفظ المستعمل في معنى غير موضوع له يناسب المصطلح ) لتعديبه عن موضعه الاصل فالجواز في هذا المعنى مجاز في الدرجة الثانية قوله معنى غير موضوع يخرج الحقيقة مرتجلاً كان أو منقولاً أو غيرهما والآخراى مناسبة غير ماوضع له لما وضع له في اصطلاح التخاطب ليدخل فيه نحو الصلاة المستعمل لها الشرع في الدعاء لأن مناسبة غير ماوضع له للموضوع له في اصطلاح التخاطب يقتضى كون الاول غير الموضوع له في ذلك الاصطلاح لاستحالة مناسبة الشيء لنفسه فيصدق التعريف حينئذ على المثال المذكور لأنه وإن استعمل فيما وضع له في اصطلاح آخر لكنه مستعمل في غير ماوضع له في اصطلاح التخاطب وتغيير الأسلوب للتحرز عن التكرار مع زيادة فائدة كاشعار المناسبة باشتراط العلاقة التي اعتبرها العرب وبه يخرج الغلط واستعمال مثل الفلك في الحجر مثلاً فان قالت ربما يكون في الغلط المعنى المستعمل فيه مناسباً للأصل قلنا المراد أن المستعمل في المناسب من حيث إنه مناسب \* ثم الحقيقة والمجاز وإن كانا من صفات اللفظ إلا أنه كغير ما يسمى المعنى حقيقة ومجازاً تسدية للمدلول باسم الدال على عكس السكلى والجزئى فهذا من المجاز لا الخطأ وحمله على خطأ العوام من خطأ الخواص ( وفيه ) أى في هذا الفصل ( مسائل )

كسميع بمعنى سامع وبمعنى مفعول كقتيل بمعنى مقتول فالحقيقة إن كانت بمعنى الفاعل فعناها  
الثابتة من قولهم حق الشيء يحق بالضم والكسر إذا وجب وثبت وإن كانت بمعنى المفعول  
فعناها المثبتة بفتح الباء من قولهم : حققت الشيء أحقته إذا أثبتته ثم نقلت الحقيقة من الثابت  
أو المثبت إلى الاعتقاد المطابق للواقع مجازاً كاعتقاد وحدانية الله تعالى قال في المحصول لأنه  
أولى بالوجود من الاعتقاد الفاسد ، وقد يقال إنما كان مجازاً لاختصاصه ببعض أفراد الثابت  
فصار كاطلاق الدابة على ذوات الأربع ثم نقل من الاعتقاد المطابق إلى القول الدال على المعنى  
المطابق أى الصدق لعين هذه العلة كما قال في المحصول ثم نقل من القول المطابق إلى المعنى  
المصطلح عليه عند الأصوليين ، وهو اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب  
قال في المحصول : لأن استعماله فيما وضع له تحقيقاً لذلك الوضع قال : فظهر أن إطلاق لفظ  
الحقيقة على هذا المعنى المعروف ليس حقيقة لغوية بل مجازاً واقعياً في المرتبة الثالثة لكنه  
حقيقة عرفية خاصة ولقائل أن يقول : يجوز أن يكون لفظ الحق موضوعاً للقدر المشترك  
بين الجميع وهو الثبوت سلماً لكن لا نسلم أن كل مجاز مأخوذ مما قبله بل الجميع مأخوذ من  
الحقيقة ، وأما معنى الحقيقة في الاصطلاح فهو ما أشار إليه المصنف بقوله : اللفظ المستعمل  
الحق فقوله : اللفظ جنس لكنه جنس بعيد فالتعبير بالقول أصوب وقوله : المستعمل خرج  
عنه المهمل واللفظ الموضوع قبل الاستعمال فانه ليس بحقيقة ولا مجاز كما سيأتى وقوله : فيما  
وضع له يخرج به المجاز وقوله : في اصطلاح التخاطب يتناول اللغوية والشرعية والعرفية فإن  
الصلاة مثلاً في اصطلاح اللغة حقيقة في الدعاء مجاز في الأركان المخصوصة وفي اصطلاح  
الشرع بالعكس . واعلم أن المراد بالوضع في الحقيقة الشرعية والعرفية هو غلبة الاستعمال  
وفي اللغوية هو تخصيصه به وجعله دليلاً عليه ، وإرادة المصنف لهما لا تستقيم إلا باستعمال  
المشترك في معنياه فافهمه ، وهذا الحد يرد عليه الإعلام فإن الحد صادق عليها مع أنها ليست  
بحقيقة ، ولا مجاز كما سيأتى وأيضاً فالمجاز موضوع عنده لأن المراد من وضعه هو اعتبار  
العرب لنوعه ، وقد جزم باشتراط ذلك كما سيأتى فلا بد فيه من قيد في الحد لإخراجه لأنه  
المذكور هنا صادق عليه ( قوله : والتاء لنقل اللفظ ) اعلم أن الفاعل إن كان بمعنى الفاعل  
فإنه يفرق بين مذكرة ومؤنثة بالتاء فتقول : مررت برجل عليم وامرأة عليم وكريمة  
وإن كان بمعنى المفعول فيستوى فيه المذكر والمؤنث فتقول مررت برجل قتيل وامرأة قتيل  
ويستثنى من ذلك ما إذا سمي به أو استعمل استعمال الأسماء كما لو استعمل بدون الموصوفه  
كقوله تعالى : والطيحة أى والبهيمة الطيحة فانه لا بد من التاء للفرق فالحقيقة إن كانت بمعنى  
الفاعل فتأزها على الأصل وإن كانت بمعنى المفعول فهي إنما دخلت لانقال الحقيقة من  
الوصفية إلى الاسمية لانا بينا أنها نقالت إلى اللفظ المستعمل بالشرط وجعلت اسماً له ويجوز

أن يكون المراد أن دخولها للاعلام بالنقل ( قوله والمجاز مفعل الخ ) يريد أن إطلاق لفظ المجاز على معناه المعروف عند العلماء مجاز لغوى حقيقة عرفية وذلك لأن المجاز مشتق من الجواز الذى هو التعدى والعبور تقول جازت المكان الفلانى أى عبرته ووزن المجاز مفعول لأن أصله يجوز فقلوبوا واره ألفاً بعد نقل حركتها إلى الجيم لأن المشتقات تتبع الماضى المجرد فى الصحة والاعلال وهم قد أعلوا فعله الماضى وهو جاز لتحرك واوه وانفتاح ما قبلها فلذلك أعلوا المجاز والمفعول يستعمل حقيقة فى الزمان والمكان والمصدر تقول قعدت مقعد زيد وتريد قعود زيد أو زمان قعوده أو مكان قعوده فيكون لفظ المجاز فى الأصل حقيقة أما فى المصدر وهو الجواز وأما فى مكان التجوز أو زمانه وأهمل المصنف الزمان لما استعرفه ثم أن لفظ المجاز نقل من ذلك إلى الفاعل وهو الجائز أى المنتقل لما بينها من العلاقة لأنه إن نقل من المجاز المستعمل فى المصدر فالعلاقة هى الجزئية لأن المشتق منه جزء من المشتق فصار كإطلاقهم لفظ العدل وهو مصدر على فاعل العدالة فقالوا رجل عدل أى عادل وإن نقل من المجاز المستعمل فى المكان فالعلاقة هى إطلاق اسم المحل وإرادة الحال ويعبر عنه بالمجاورة وأما المجاز المستعمل فى الزمان فانه ليس بينه وبين الجائز علاقة معتبرة فلا يصح أن يكون مأخوذاً منه فلذلك أهمله المصنف فافهم فانه من محاسن كلامه ثم أن الجائز إنما يطلق حقيقة على الاجسام لأن الجواز هو الانتقال من حيز إلى حيز وأما اللفظ فعرض يتمتع عليه الانتقال فنقل لفظ المجاز من معنى الجائز إلى المعنى المصطلح عليه عند الأصوليين وهو اللفظ المستعمل فى معنى غير موضوع له يناسب المصطلح وإطلاقه على هذا المعنى على سبيل التشبيه فان تعدية اللفظ من معنى إلى معنى كالجائز من مكان إلى مكان آخر فيكون إطلاق لفظ المجاز على المعنى المصطلح عليه مجازاً لغوياً فى المرتبة الثانية حقيقة عرفية فأما قوله اللفظ المستعمل فقد عرفت شرحه بما تقدم وأما قوله فى معنى غير موضوع له فاحترز به عن الحقيقة ويؤخذ منه أن المجاز عند المصنف لا يستلزم الحقيقة لأنه شرط تقدم الوضع لا تقدم الاستعمال وهو اختيار الآمدى وجزم باستلزامه فى الحصول فى الكلام على إطلاق اسم الفاعل بمعنى الماضى ونقله فى الكلام على الحقيقة اللغوية عن الجمهور ثم قال وهو ضعيف على عكس ما جزم به أولاً ولم يصحح ابن الحاجب شيئاً وأما قوله يناسب المصطلح فأتى به لثلاثة أمور \* أحدها للاحتراز عن العلم المنقول كبكر وكتب فانه ليس بمجاز لأنه لم ينقل لعلاقة . الثانى اشتراط العلاقة . الثالث ليسكون الحد شاملاً للمجازات الأربعة المجاز اللغوى والشرعى والعرفى العام والعرفى الخاص فأتى بالاصطلاح الذى هو أعم من كونه لغوياً أو شرعياً أو عرفياً وهذا الحد يرد عليه المجاز المركب وذلك لأن شرط المجاز أن يكون موضوعاً لشيء ولكن يستعمل فى غيره لعلاقة كما تقرر والمركب عند

المصنف غير موضوع فانه قد قال في التخصيص قلنا المركب لم يوضع وقد وقعت للشارحين في هذا الفصل مواضع ينبغي اجتنابها . واعلم أن هذه الاعمال كلها ما عدا الحدين لم يتعرض لها الآمدى ومن تابعه كابن الحاجب قال ( الأولى : الحقيقة اللغوية موجودة وكذا العرفية العامة كالدابة ونحوها والخاصة كالقلب والنقض والجمع والفرق واختلف في الشرعية كالصلاة والزكاة والحج فنعم القاضي مطلقاً

المسئلة ( الأولى ) في إثبات الحقائق الثلاث ( الحقيقة اللغوية موجودة ) كالإنسان والفرس وغيرهما ولم يستدل عليه لظهوره . ( وكذا ) الحقيقة ( العرفية العامة ) موجودة ( كالدابة ) لما يدب على الأرض لغة لاشتقاقها من الدبيب خصها العرف بذوات الحوافر وهي الخيل والبغل والحمار فلو أوصى شخص لآخر بإعطاء دابة وجب أحد هذه الأشياء وإذا قال دابة الكر والفر أو الدر والظهر تعين الفرس أو دابة الظهر والذمل تعين الحمار أو الفرس أو قال دابة الحمل تعين الحمار أو البغل وهو المعنى به عند الفقهاء ونص عليه الشافعي رحمه الله ( ونحوها ) أى ومثل الدابة ويذكر الضمير لأن التاء للبالغ كالبذنة فانها في الاصل لما له ضخامة وخصها العرف بالجل أو به وبالبحر ( و ) كذا العرفية ( الخاصة ) موجودة أيضاً إذ لكل طائفة من العلماء مصطلحات تخصهم ( كالقلب والنقض ) للنظار نقولهما من معنيهما لغة إلى ربط خلاف ما قاله المستدل بعلته اللاحق بأصله وإبداء الوصف المدعى هلة بدون الحكم واستيجىء تحقيقه في القياس ( والجمع والفرق ) للفقهاء أما الاول فللجمع بين الفرع والاصل في حكم بعلة مشتركة وأما الثانى فهو جعل خصوصية الاصل علة الحكم أو جعل خصوصية الفرع مانعاً وجعل الفئوى الأمثلة الأربعة للفقهاء والتفصيل رأى الجاربردى ولكل وجه كالجوهر والعرض والكون المتكلمين والرفع والنصب والجر للنحاة ( واختلف في ) وجود الحقيقة ( الشرعية كالصلاة والزكاة والحج ) وهى اللفظ المستعمل فيما وضع له في عرف الشرع أى وضعه الشرع لمعنى بحيث يدل عليه بلا قرينة سواء كان لمناسبة فيكون منقولا من معناه لغة أو لا فيكون موضوعاً مبتدأ أو الحقيقة الدينية اسم لنوع من ذلك وهو ما رضعه للشارع لمعناه ابتداء بأن لا يعرف أهل اللغة لفظه أو معناه أو كليهما والواقع هو القسم الثانى فقط هو ما لا يعرف معناه وزعمت المعتزلة أن أسماء الذوات من ذلك دون أسماء الأفعال وسنحقة وإذا عرف ما ذكر فنقول . اختلف في وقوع الشرعية ( فنع القاضي ) أبو بكر وجود الحقائق الشرعية ( مطلقاً ) واختلف في تفسير قوله قال الأستاذ معناه أن ما استعمله الشارع من

## وأثبت المعتزلة مُطلقاً

الاسماء كالصلاة ونحوها في المعاني الشرعية لم يخرج بذلك عن وضع أهل اللغة بل هي مقررّة على حقائقها اللغوية وقال المراغي معناه أن معانيها الشرعية حقائقها اللغوية وقال الخنجي مذهب القاضي أن كل ما يدعى أنه حقيقة شرعية فهو مجاز لغوي وزاد عليه الجاربردي قوله لم تبلغ رتبة الحقائق أي هي باقية على معانيها اللغوية والزيادات غير داخلّة في معانيها قال الفري وكلامه بلا إشكال أولى بالاتباع أعلو مرتبته أقول لا خفاء في ضعفه إذ المحقق من يعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال بل الحق التفصيل وهو أنه إن أراد بتقررها على حقائقها ما ذكره المراغي فهو باطل للقطع بأنها معان حدثت وكان أهل اللغة لا يعمرونها وإن أريد أنها حقائق في معانيها لغة وفي معانيها الشرعية مجازات ليست بحقيقة أصلاً فهو باطل أيضاً لأنها تفهم منها بلا قرينة وإن أريد أن معانيها التي يدعى كون الالفاظ فيها حقائق شرعية مشتملة على المعاني اللغوية وزيادة والالفاظ مستعملة في اللغوية الحاصلة في ضمن الشرعية لا في المجموع المركب منها والزيادة كما أشار اليه الجاربردي فهي مقررّة على حقائقها اللغوية وكونها مجازات لاستعمال العام في الخاص فهذا باطل أيضاً للقطع بأن قول الشارع صلوا ليس معناه افعلوا الدعاء الذي في ضمن الأركان المخصوصة وإن أريد أنها حقائق لغوية واستعمالها في الشرعية ليس بوضع الشارع إياها لهذه المعاني فله وجه وسنحققه والتحقيق أن محل النزاع على ما في شرح المختصر الالفاظ المتداولة شرعاً وقد استعملت في غير معانيها اللغوية فهل ذلك بوضع الشارع لها لمناسبة أولاً واستعمالها فيها للنسابة بقرينة مجاز آمن غير وضع مغن عن القرينة فتكون مجازات لغوية ثم غلبت في المعاني الشرعية لكثرة دورانها على ألسن أهل الشرع لاحتياجهم إلى التعبير عنها دون المعاني اللغوية فصارت حقيقة عرفية لهم حتى إذا وجدناها في كلام الشارع مجردة عن القرينة محتملة للمعنى اللغوي والشرعي فعلى أيها تحمل فأختار القاضي الثاني وهو أن ذلك ليس بوضع الشارع بل بالطريق المذكور <sup>(١)</sup> وأنها تحمل على المعنى اللغوي واختار غيره الأول وهو أنه بوضعه وأنها تحمل على الشرعي بعد الاتفاق على أنها قد صارت حقائق في معانيها الثواني أيضاً وأنها إذا وقعت بلا قرينة في كلام أهل الكلام والفقه والأصول وغيرهم من أهل الشرع تحمل على المعاني الشرعية (وأثبت المعتزلة) الحقائق الشرعية (مطلقاً) ذكر الفري أن معناه وضع

<sup>(١)</sup> هو الغلبة في المعاني الشرعية لكثرة الدوران على ألسن أهل الشرع حتى صارت حقيقة عرفية أ. هـ.

والحق أنها مجازات لغوية اشتهرت لا موضوعات مبتدأة وإلا لم تكن عربية فلا يكون القرآن عربياً وهو باطل لقوله تعالى : وكذلك أنزلناه قرآناً عربياً ونحوه قيل المراد بعبءه فإن الخالف على أن لا يقرأ القرآن بحث بقراءة بعضه قلنا معارض بما يقال إنه بعضه قيل : تلك كلمات قلائل فلا تخرجه عن كونه عربياً كقصيدة فارسية فيها ألفاظ عربية قلنا : تخرجه

الشارع هذه الألفاظ بإزائها من غير مناسبة وقد عرفت أنه أعم ومثل هذا قال الجاربردى من طرف المعتزلة أنها بسبب النقل خرجت عن الحقائق اللغوية وبسبب عدم المناسبة لم تكن مجازات فكانت موضوعات مبتدأة وفيه نظر إذ لا نسلم وجوب عدم المناسبة في الألفاظ الشرعية كيف وأكثرها منقولات ( والحق أنها ) أى الألفاظ الشرعية في معانيها ( مجازات لغوية اشتهرت ) في تلك المعاني بعد استعمال الشارع إياها فيها مجازاً لمعونة القرائن ثم بعد الاشتهار فهمت بلا قرينة وصارت الحقائق اللغوية مهجورة في الشرع هذا هو المراد بكونها حقائق شرعية ( لا ) أنها ( موضوعات مبتدأة ) وهذا يشمر بأنه مذهب ثالث بناء على أن القاضى ذهب إلى أن معانيها الشرعية حقائقها اللغوية كما صرح به المراغى والفنرى أو نحو ذلك لكن التحقيق أن هذا عين قول القاضى كما عرفت ولا ثالث للمذهبين صرح بذلك المحقق ( وإلا ) أى لو كانت موضوعات مبتدأة ( لم تكن ) هذه الألفاظ ( عربية ) إذ لم يضمها واضع لغة العرب بإزاء هذه المعاني ( فلا يكون القرآن عربياً ) لاشتتاله على ما ليس بعربى لوجودها فيه ( وهو ) أى كون القرآن غير عربى ( باطل لقوله تعالى وكذلك أنزلناه قرآناً عربياً ونحوه ) مثل إنا أنزلناه قرآناً عربياً قال المراغى قوله ونحوه إشارة إلى مجازات عرفية فإنها مثل العربية والظاهر أنه لا توجيه له وقد قال الفنرى إنه كلام محبط لا مفهوم له فإن ( قيل المراد بالضمير في الآية ) بعضه ( أى بعض القرآن إذ يجوز إطلاق القرآن على بعضه ) فإن الخالف على أن لا يقرأ القرآن بحث بقراءة بعضه ( قلنا ) ما ذكرتم ( معارض بما يقال ) لما هو من كل القرآن ( إنه بعضه ) وبعض القرآن لا يصدق عليه القرآن حقيقة لا متاع صدق الكل على جزئه فالبعض ليس بقرآن فإن ( قيل ) سلمنا أن المراد بجمع القرآن لكن لا نسلم أن اشتتاله على تلك الألفاظ قادح في عربيته كيف ( تلك ) الألفاظ ( كلمات قلائل فلا تخرجه عن كونه عربياً كقصيدة فارسية فيها ألفاظ عربية ) فإنها لا تخرجها عن كونها فارسية ( قلنا ) هذه الكلمات ( تخرجه )

ولأما صح الاستثناء قيل: كفى في عربيتها استعمالها في لغتهم قلنا تخصيص الألفاظ باللغات بحسب الدلالة قيل منقوض بالمشكاة والقسطاس والاستبرق وسجّيل قلنا وضع العرب فيها وافق لغة أخرى ( أقول لما فرغ من الكلام على الحقيقة لغة واصطلاحاً شرع في بيان وجودها والحقيقة تنقسم إلى أربعة أقسام أحدها اللغوية ولا شك في وجودها لأنها قطع باستعمال بعض اللغات في موضوعاتها كالحر والبرد والسماء والأرض وبدأ المصنف باللغوية لأن ما عداها فرع عنها الثاني العرفية العامة وهي التي انتقلت من مسميها اللغوي إلى غيره الاستعمال العام بحيث هجر الأول قال في الحصول وذلك أما بتخصيص الاسم ببعض مسمياته كالدابة فإنها وضعت في اللغة لكل ما يدب كالإنسان فخصصها العرف العام بماله جافر وأما باشتهار المجاز بحيث يستذكر معه استعمال الحقيقة كإضافتهم الحرمة إلى الخمر وهي في الحقيقة مضافة إلى الشرب • الثالث العرفية الخاصة وهي ما لكل طائفة من العلماء من الاصطلاحات التي تخصهم كاصطلاح الفقهاء على القلب والنقض والجمع والفرق الآتي بيانها في القياس واصطلاح النحاة على الرفع والنصب والجر • الرابع الشرعية وهي اللفظة التي استفيد من الشارع وضعت كالصلاة للأفعال المخصوصة والزكاة للقدر المخرج قال في الحصول سواء كان اللفظ والمعنى يجوأن عند أهل اللغة كأوائل السور عند من يجعلها اسماً أو كان معلوماً لهم لكنهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى كلفظة الرحمن لله تعالى فإن كلا منهما كان معلوماً لهم ولم يضعوا اللفظ لله تعالى ولذلك قالوا حين نزل قوله تعالى قل ادعوا الله

أى القرآن عن العربية ( ولأما صح الاستثناء ) وقد صح حيث يقال القرآن عربى إلا كذا وكذا وفى القصيدة الفارسية يقال إنها فارسية إلا كذا فان ( قيل ) سلمنا أن اشتماله على غير العربية يخرججه عن كونه عربياً لكن لانسلم أن هذه الألفاظ غير عربية قولكم لأن واضع اللغة لم يضع بإزائها قلنا ( كفى في عربيتها استعمالها في لغتهم ) سواء وضعها واضع اللغة أولاً ( قلنا ) مجرد ذلك لا يكفي إذ ( تخصيص الألفاظ باللغات ) إنما هو ( بحسب الدلالة ) أى دلالتها على معانيها التي وضعت بإزائها فإذا دلت على معانٍ آخر دونها لم تكن عربية فإذا ( قيل ) الدليل بعد النقوض التفصيلية ( منقوض ) اجمالاً ( بالمشكاة ) فإنها هندية معناها الكوة ( والقسطاس ) فإنه روى معناه الميزان ( والاستبرق وسجّيل ) فإنهما فارسيان معناهما الديباج الغليظ والمركب من سنك وكل مع كونها مذكورة في القرآن ( قلنا ) كونها من تلك اللغات لا ينافي كونها عربية بل ( وضع العرب ) اللغة العربية ( فيها وافق لغة أخرى ) وتوافق اللغتين في الوضع غير عمتع كالصوابون والنورة هذا تقرير ما في الكتاب وفيه خلل

أو ادعوا الرحمن أنا لا نعرف الرحمن إلا بربن النيامة أو كان أحدهما مجهولاً والآخر معلوماً كالصوم والصلاة إذا علمت ذلك فقد اختلفوا في وقوعها فنعه القاضي أبو بكر وقال إن الشارع لم يستعمها إلا في الحقائق اللغوية فالمراد بالصلاة المأمور بها هو الدعاء ولكن أقام الشارع أدلة أخرى على أن الدعاء لا يقبل إلا بشرائط مضمومة إليه وأثبتته المعتزلة فقالوا نقل الشارع هذه الالفاظ عن مسمياتها اللغوية وابتدأ وضعها لهذه المعاني لا للناسبة فليست حقائق لغوية ولا مجازات عنها وقوله مطلقاً أى سواء كان فيها مناسبة أم لا بخلاف مذهبنا كما سيأتى أو سواء كانت أسماء للفعل كالصوم والصلاة أو للفاعل كالصائم وهى المسماة عندهم بالدينية كما سيأتى في فرع النقل واختار امام الحرمين والامام والمصنفان لم تستعمل في المعنى اللغوى ولم يقطع النظر عنه حالة الاستعمال بل استعملها الشارع في هذه المعاني لما بينها وبين المعاني اللغوية من العلاقة فالصلاة مثلاً كانت في اللغة موضوعة للدعاء والدعاء جزء من المعنى الشرعى أطلقت على المعنى الشرعى مجازاً تسمية للشئ باسم بعضه ولا تكون هذه الالفاظ بذلك خارجة من لغة العرب لا تقسامه اللغة إلى حقيقة ومجاز فتاخص أن هذه الالفاظ مجازات لغوية ثم اشتهرت فصارت حقائق شرعية وهذا هو اختيار ابن الحاجب أيضاً وتوقف الآمدى فلم يختار شيئاً وأشار إلى أنه الحق وهذا الخلاف في الوقوع وأما الامكان فقال في الحصول أنه متفق عليه وقال في الاحكام لا شك فيه وما قاله ممنوع فقد نقل أبو الحسين في المعتمد عن قوم أنهم منعوا إمكانه ونقله عنه الأصفهاني في شرح الحصول ( قوله وإلا لم تكن عربية ) أى لو لم تكن هذه الالفاظ مجازات عرفية ابتداء الشارع وضعها لهذه المعاني لمكانت غير عربية لأن العرب لم تضعها لها لا حقيقة ولا مجازاً وإذا لم تكن عربية فلا يكون القرآن عربياً لكن القرآن عربى لقوله تعالى وكذلك أنزلناه قرآناً عربياً و قوله تعالى قرآناً عربياً غير ذى عوج و قوله تعالى وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه وهذا الدليل لا يثبت به المدعى لانه لا يبطل المذهبين الآخرين بل مذهب المعتزلة فقط ( قوله قيل المراد بوضعه

من وجوه الاول أن العريب الطبعى على ما لا يخفى الإبتداء بمنع الملازمة أى لو كان كذا لم تكن عربية ثم على تقدير التسليم منع أن المراد بالآية كل القرآن والثانى أن قوله المراد بعضه سند هذا المنع الأخير أى لم لا يجوز أن يراد البعض والجواب بأن المراد إما الكل أو البعض لا جائز أن يكون البعض لما ذكر فتعين الاول دفعا لهذا المنع فتسميته معارضة خروج عن اصطلاح النظر إلا أنه تابع في ذلك الآمدى حيث جعله معارضة للاستدلال على كون البعض قرآناً كما تبعه المحقق الثالث أن قوله في بيان أن البعض ليس بقرآن لا متنازع صدق الكل على الجزء ممنوع وإنما يصح لو لم يوضع الاسم لمعنى صادق عليهما أو لهما بالاشتراك اللفظى كالماء والامكان



الح) أى اعترضت المعتزلة على هذا الدليل بأربعة أوجه : أحدها : أن هذه الآية لا تدل على أن القرآن كله عربي بل على أن بعضه عربي لأن القرآن يطلق على مجموعه وعلى كل جزء منه ولهذا لو حلف لا يقرأ القرآن حث بقراءة بعضه وجوابه ان استدلالكم بالحلف وإن دل على أن المراد بالقرآن البعض فهو معارض بقولنا للسورة والآية أنه بعض القرآن فإنه لو أطلق عليه بعض القرآن حقيقة لما كان لادخال البعض معنى وأيضاً فلأن بعض الشيء غير الشيء وإذا تعارضاً تساقطاً وسلم ما قلناه أولاً . واعلم أن ما ذكره من الحث ممنوع فقد نص الشافعى على ما حكاه الرافعى فى أبواب العتق أنه لو قال لعبد : إن قرأت القرآن فأنت حر لا يعتق إلا بقراءة الجميع . الثانى : أن هذه الألفاظ وإن كانت غير عربية لكنها قلائل فلا يخرج القرآن عن كونه عربياً كقصيدة فارسية فيها ألفاظ عربية فانها لا تخرج بذلك عن كونها فارسية والجواب أنا لا نسلم بل يخرج عن كونه عربياً قطعاً بدليل صحة الاستثناء فنقول : القرآن عربي إلا كذا وكذا ، ومثله القصيدة أيضاً . الثالث : أنه يكفى فى كون هذه الألفاظ عربية استعمال العرب لها من حيث الجملة وحيفئذ فاستعمال الشارع لها فى غير المعنى اللغوى لا يخرجها عن ذلك وجوابه أن تخصيص الألفاظ بكونها عربية أو فارسية ليس حكماً حاصلًا بذات الألفاظ من حيث هى بل بحسب دلالتها على تلك المعانى فى تلك اللغة فلا يصير اللفظ عربياً إلا إذا دل على المعنى الذى وضعه العرب له وفيما قاله نظر بل الحق أن العربى لا يخرج عن عربيته باستعماله فى معنى آخر ويدل على هذا أن الاعمشى كابراهيم لا يخرج عن العجمة باستعمال العرب له فى معنى آخر كما صرح به النحاة ولهذا منعوا صرفه ، وهذا إذا قلنا إن اللغات اصطلاحية فإن قلنا توقيفية ففى الحكم بتخصيص البعض بالعربى بحث يتقوى به جواب المصنف . الرابع : أنه منقوض بألفاظ واقعة فى القرآن ليست عربية بل معربة فإن المشكاة حبشية كما قال فى المحصول وهندية كما قاله الآمدى وابن الحاجب ، وهى

ولو سلم ، فالجواز بالمجاز بما لا نزاع فيه وقد قامت قرينة على ذلك إذ الضمير للبعض المعين وهو السورة . الرابع : أن صحة الاستثناء تمنع تسمية السكل عربياً حقيقة لا مجازاً فلم لا يجوز بطريق المجاز وقوع هذه الألفاظ فيه إذ البحث على تقدير أنها غير عربية إليه أشار المحقق الخامس : لا نسلم أنها إذا دلت على معان أخر لا تكون عربية وإنما يصح لو لم تكن مجازات وقد وضعها الشارع لها حقائق شرعية مجازات لغوية إذ المجازات آحادية ، وإن لم يصرح العرب بأحاديها عربية لتجوز للعرب نونها . السادس : أن وقوع غير العربى فى القرآن . مما هو مروي عن ابن عباس وعكرمة ، ووقوع اتفاق اللغتين احتمال بعيد لندرته فلا يدفع الظهور ، ولا يقدر فى الظواهر على أن إجماع أهل العربية على منع صرف

الكوة والقسطاس رومية وهي الميزان والاستبرق فارسية وهي الديباج الغليظ وسجيل أيضاً  
خارسية وهي الحجر من الطين ، وأجاب المصنف بأننا لا نسلم أن هذه الألفاظ ليست  
عربية . بل غايته أن وضع العرب لها وافق وضع غيرهم كالأصابون والتنور ، فإن اللغات  
متفقة فيهما . قال في المحصول : ولئن سلنا خروج هذه الألفاظ عن مقتضى الدليل . فيبقى  
ما عداها على الأصل ، وهذا الذي صححه المصنف والامام من كون العرب لم يقع  
في القرآن نقله ابن الحاجب عن الأكثرين ، ونص عليه الشافعي في أوائل الرسالة فقال  
ما نصه : وقد تكلم في القرآن من لو أمسك عن بعض ما تكلم فيه اسكان الإمساك أولى  
به وأقرب من السلامة إن شاء الله تعالى فقال منهم قائل إن في القرآن عربياً  
وأعجمياً هذا لفظه بحروفه ، ومن الرسالة نقلته ، ثم إنه أطال الاستدلال في الرد على قائله  
ثم قال والله تعالى يغفر لنا ولهم ولم يصحح الآمدي شيئاً وصحح ابن الحاجب وقوعه مستدلاً  
باجماع النحاة على أن إبراهيم ونحوه لا ينصرف للعلمية والعجمية . واعلم أن المصنف لم يرتب  
هذه الاعتراضات على الوجه اللائق فإن اللائق الابتداء بالثالث ، ثم بالثاني ، ثم بالأول .  
فيقول أولاً لا نسلم أنها غير عربية بل يكفي فيها استعمالها عندهم سلنا لكن لا يخرج القرآن  
عن كونه عربياً لأنها قلائل سلنا خروجها ، فليس بممتنع لأن المراد من قوله تعالى قرآننا  
عربياً هو البعض قال (وعورض بأن الشارع اخترع معاني فلا بُدَّ لها من ألفاظٍ  
قلنا : كفى التجوزُ وبأن الإيمان في اللغة هو التصديق وفي الشرع فعل  
الواجبات لأنه الإسلام وإلا لم يُقبل من مُبتغيه لقوله تعالى : ومن  
يبتغ غير الإسلام ديناً

إبراهيم ونحوه للجملة والعلمية مما يؤكد ما ذكرنا (وعورض) أي ما يدل على أنها ليست  
موضوعات مبتدأة (بأن الشارع اخترع معاني) لم تكن معقولة للعرب ولم تضع لها  
ألفاظاً ، إذ هو مشروط بتمقل المعنى (فلا بد لها من ألفاظ) يضعها الشارع لها ليكن  
التعريف (قلنا : كفى التجوز) في ذلك وتوضيحه أنه إن أردتم أنه لا بد من ألفاظ توضع  
لها ابتداء حقيقة فممنوع لجواز الاكتفاء بالمجاز كالصلاة في الأركان المشتملة على الدعاء  
باطلاق اسم الجزء على الكل وإن أردتم أنه لا بد من ألفاظ كيف كانت فسلم لكن  
لا يلزم المدعى لجواز المجاز (و) عورض أيضاً (بأن الإيمان في اللغة هو التصديق)  
فلا هن أمة للغة ويؤيده قوله تعالى : وما أنت بمؤمن لنا، أي بمصدق (وفي الشرع فعل  
الواجبات لأنه) أي الإيمان (الإسلام وإلا) أي لو لم يكن الإيمان إسلاماً (لم  
يقبل من مبتغيه لقوله تعالى : ومن يبتغ (أي يطلب) غير الإسلام ديناً

هَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَلَمْ يُحْزَرْ اسْتِثْنَاءُ الْمُسْلِمِ مِنَ الْمُؤْمِنِ وَقَدْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ه فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَالْإِسْلَامُ هُوَ الدِّينُ لِقَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَالْدِّينُ فِعْلُ الْوَاجِبَاتِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ قُلْنَا : الْإِيمَانُ فِي الشَّرْعِ تَصْدِيقٌ خَاصٌّ وَهُوَ غَيْرُ الْإِسْلَامِ وَالَّذِينَ فَاتَتْهَا الْإِنْقِيَادُ وَالْعَمَلُ الظَّاهِرُ وَلِهَذَا قَالَ تَعَالَى ( قُلْ لَمْ تَوْفَرُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا )

فلن يقبل منه ( لكن الإيمان مقبول اتفاقا ( ولم يحز ) أى وأيضا الإيمان لو لم يكن اسلاما لم يحز ( استثناء من المسلم من المؤمن ) أى استثناء متصلا وهو الاصل لانه حينئذ يلزم التغير فلا يلزم دخول المستثنى فى المستثنى منه لولا الاستثناء مع أنه شرط صحته واللازم باطل كيف ( وقد قال الله تعالى فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ) وقوله الآية اشارة إلى التمام ( والإسلام هو الدين لقوله تعالى إن الدين ) أى الدين المعتبر ( عند الله الإسلام ) دلالة السوق عليه ( والدين فعل الواجبات لقوله تعالى ) ه وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة ( وذلك دين القيمة ) جمع قيم أى الزمرة القائمة بالحق له تعالى يعنى الانبياء عليهم السلام وحاصله الدين المعتبر عند الله ولفظ ذلك اشارة إلى جميع ما تقدم وهو فعل الواجبات فيكون هو الدين فالدين فعل الواجبات لما سذكر فصار الحاصل أن الإيمان الاسلام والدين والدين فعل الواجبات فالإيمان فعل الواجبات شرعا وكان تصديقا لغة والاول من مختصات الشرع دون اللغة فلزم وقوع الحقيقة الشرعية إذ لا مناسبة مصححة للتجاوز ( قلنا ) لانسلم أن الإيمان الإسلام بل ( الإيمان فى الشرع تصديق خاص ) وهو تصديق الرسول بجميع ما علم بحيته به من عند الله إطلاقا لاسم الجزء على الكل ( وهو غير الإسلام والدين فانهما الانقياد والعمل الظاهر ) أى الإسلام الانقياد والدين العمل الظاهر أهم من أن يكون معه تصديق أولا لكن المعتبر فى الشرع هو الانقياد ويشترط مقارنة التصديق إياه كما سيحجى ( ولهذا ) أى ولأن الإيمان غير الإسلام ( قال تعالى : قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ) نفى الإيمان وأثبت الإسلام ولولا التغير لاستلزم سلبه ه قوله لو لم يكن كذلك لم يقبل من مبتغيه ممنوع وإنما يصح لو كان الإيمان ديننا وليس

ولإنما جاز الاستثناء لصديق المؤمن على المسلم بسبب أن التصديق شرط صحة الإسلام ( أقول إن المعتزلة طعنوا أولاً في مقدمات دليلنا فأجبتهم فانتقلوا إلى النقض بالمشكاة وشبهها فأجبتهم فانتقلوا إلى المعارضة فقالوا : ماذا كرتم وإن دل على أن الشارع ما ابتدأ وضع هذه الألفاظ لهذه المعاني لكنه معارض بوجهين أحدهما إجمالي والآخر تفصيلي الأول : وهو الإجمالي أن الشارع اخترع معاني لم تكن معقولة للعرب فلا بد لها من ألفاظ تدل عليها ويستحيل أن يكون الواضع لها هم العرب لأنهم لا يعقلونها فيكون الواضع لها هو الله تعالى فتكون شرعية وجوابه أنا لأنسلم أنه يجب لإحداث وضع لها بل يكفي التجوز بما وضعته العرب لحصول المقصود وهو الأفهام ، وقد تقدم إيضاحه عند حكاية المذاهب . الدليل الثاني : وهو التفصيلي أن الإيمان يستعمل في غير معناه اللغوي فيكون شرعياً بآيانه أن الإيمان في اللغة هو التصديق قال الله تعالى : وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين ، وفي الشرع فعل الواجبات ، وذلك لأن الإيمان هو الإسلام والإسلام هو الدين والدين فعل الواجبات ينتج أن الإيمان فعل الواجبات وإنما قلنا : إن الإيمان هو الإسلام لوجهين . أحدهما : أنه لو كان غيره لما كان مقبولا بمن ابتغاه لقوله تعالى : ومن يفتغ غير الإسلام ديناً ، الآية . الثاني : لو كان مغايراً له لامتنع استثناءه منه لأن الاستثناء إخراج بعض الأول والسكته لا يمتنع لقوله تعالى : وفأخرجنا من كان فيهما من المؤمنين فوجدنا فيها

كذلك والحاصل أنه لا يلزم من كون الدين المغاير الإسلام غير مقبول كون كل مغايره كذلك ( وإنما جاز الاستثناء لصديق المؤمن على المسلم بسبب أن التصديق شرط صحة الإسلام ) لأن مفهوم أحدهما مفهوم الآخر فيكون كل مسلم مؤمناً فيصح استثناء المسلم من المؤمن وقال الحنفي دون العكس لجواز كون المصدق فاسقاً أقول لا يشترط في كون المؤمن مسلماً الإتيان بجميع الواجبات بل يكفي فيه الانقياد بفعل من الأفعال الظاهرة ولو باللسان أو الباطنة كالعزم على الفعل وقوله عليه السلام الإسلام أن تشهد إلى آخره محمول على أن ثمرات الإسلام ذلك نعم لو لم يأت بالأفعال مما ثبت بقطعي عناداً أو استكباراً أو استخفافاً أو استحقاقاً بتركها لم يكن مسلماً ولا مؤمناً وإن صدق بقلبه على ما هو المذهب فإن قلت ماذا ذكر مناف لما أثبت بالآية الأخيرة من وجود الإسلام بدون الإيمان قلنا : يجوز أن يراد في هذه الآية الإسلام مطلقاً وبالإسلام في الأولى ما هو صحيح معتبر في الشرع قال الفري : فعلى هذا لا يلزم تغاير مفهومها شرعاً من الآية مع أن الاستدلال بها لذلك أقول : الاستدلال لإثبات مغايرة مفهومه اللغوي مفهوم الإيمان شرعاً ويلزم مغايرتها شرعياً لأن معنى الإسلام الشرعي هو معناه اللغوي المقيّد

غير بيت من المسلمين وجه الاستدلال ان غير هنا بمعنى إلا إذ لو كانت على ظاهرها لكان التقدير فاما وجدنا فيها المغاير لبيت المؤمنين فيكون المنفى هو بيوت الكفار وهو باطل فتقرر أنه استثناء ثم ان هذا الاستثناء مفرغ فلا بد له من تقدير شيء عام منفي يكون هو المستثنى منه وذلك العام لا بد من تقييده بكونه من المؤمنين وإلا لزم انتفاء بيوت الكفار وهو باطل لما قلناه فيكون التقدير فاما وجدنا فيها أحدا من المؤمنين إلا أهل بيت من المسلمين أى منهم وأوقع الظاهر موقع المضمرة وذلك استثناء المسلمين من المؤمنين فثبت أن الإيمان هو الإسلام وإنما قلنا ان الإسلام هو الدين لقوله تعالى إن الدين عند الله الإسلام وإنما قلنا الدين فعل الواجبات لقوله تعالى وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة أى دين الملة المستقيمة فقوله وذلك إشارة إلى كل ما تقدم من إقام الصلاة وإيتاء الزكاة وتأويل المذكور فيكون ديناً ولك أن تقول في تقرير المصنف لهذا الدليل اشكال لأن من جملة مقدماته أن الإسلام هو الدين وأن الدين هو فعل الواجبات وقد استدلل عليهما بما ينتج العكس والموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها وقد قرره غيره على الصواب فقالوا ان فعل الواجبات هو الدين والدين هو الإسلام والإسلام هو الإيمان واستدلوا عليه بما ذكره المصنف فينتج أن فعل الواجب هو الإيمان وهو

بمقارنة التصديق ولاخفاء في أنه يغاير التصديق إلا أنه لم يضم ذلك إلى الدليل اكتفاء بما ذكر في جواز الاستثناء قال الأستاذ لا نسلم تحقق ما ذكرتم من الاستثناء في الآية كما في قولك أخرجت منها ما كان من النصارى فاما وجدت فيها غير بيت من اليهود سلمناه لكنه مفرغ أى ما وجدنا فيها بيتاً غير بيت من المسلمين وحينئذ لا يلزم كون المؤمن مسلماً سلمناه لكن لا يلزم منه كون الإيمان إسلاماً إذ لا يلزم من كون الكاتب ضاحكاً كون الكتابة ضحكاً وفيه نظر اما أولاً فلأن قوله فاما وجدنا بيان عدد بيت المخرجين على ما يقتضيه الذوق السليم فيكون المعنى فاما وجدنا فيها بيتاً من المؤمنين غير بيت المسلمين وبيت المسلم إنما يكون بيت المؤمن إذا صدق المؤمن على المسلم إذ التحقيق أن ليس المراد بالبيت هو الجدران بل أهل البيت كذا ذكر الفاضل فسقط المنع الأولان وأما ثانياً فلما ذكر الفري في دفع المنع الثالث من أنه إذا ثبت اتحاد مفهوم المؤمن والمسلم ثبت اتحاد مفهوم الإيمان والإسلام أقول فيه نظر لأن إثبات اتحاد مفهوم الأولين لصحة الاستثناء والخصم يمنع أن ذلك يقضى هذا الاتحاد أى يكفى الصدق ولا يلزم من صدق المشتقين على شيء اتحاد مأخذيهما واعتراض المراغى على المقدمة الثانية بأن الآية إنما تدل على أن الدين الإسلام والمطلوب حمل الدين على الإسلام فلا بد من عكسه وهو حرى لا ينتج في الشكل الأول وأجاب الفري بأن المستدل يدعى أن مفهوم أحدهما مفهوم الآخر فيتماسكسان على السواء أقول لاخفاء في أن

المطلوب وهكذا قرره الإمام وأتباعه كصاحب الحاصل والآمدى ومن تبعه كابن الحاجب ( قوله قلنا : الإيمان في الشرع الخ ) شرع رحمه الله في الجواب عن هذا الدليل فقال الإيمان في الشرع أيضاً هو التصديق كما هو في اللغة لكنه تصديق خاص وهو تصديق محمد صلى الله عليه وسلم في كل أمر ديني علم بالضرورة بحجته به فيكون مجازاً لغوياً من باب تخصيص المصطلح بمفهومه كالدابة والإيمان بهذا التفسير غير الإسلام وغير الدين فإن الإسلام والدين في اللغة هما الانقياد وفي الشرع هما الأعمال الظاهرة كالصلاة والصوم ولهذا قال تعالى : « قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا » فأثبت لهم الإسلام ونفى عنهم الإيمان فدل على المغايرة وبهذا يظهر الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى : « ومن يتبع غير الإسلام ديناً فإن مدلول الآية أن ابتغى ديناً يغير الإسلام فهو غير مقبول فإذا لم يكن الإيمان ديناً كما بينا لم يلزم عدم قبوله ولقائل أن يقول يجوز أن يكون المراد في الآية هو المفهوم اللغوي والمعنى أن الأعراب ما صدقوا محمداً ولكن انقادوا له ضرورة وحجته فلا يلزم تغير المفهوم اللغوي أن يكون المفهوم الشرعي متغيراً والنزاع فيه لافي الأول ( قوله : وإنما جاز الاستثناء الخ ) لما بين المصنف أن الإيمان غير الإسلام احتاج أن يحجب عن الآية التي فيها استثناء المسلمين من المؤمنين . فقال : استثناءه منه لا يدل على أنه هو بل على أنه يصدق عليه كقولنا ملكت الحيوانات إلا العبيد فالحيوان غير العبيد قطعاً لأن الأعم غير الأخص ، ومع ذلك فقد استثنى منه لصدق الحيوان عليه إذا علمت ذلك فنقول : الصدق حاصل في المؤمن مع المسلم . لأن شرط صحة الإسلام وهو العمل الظاهر كالصلاة وغيرها وجود الإيمان وهو تصديق النبي صلى الله عليه وسلم

بمجرد الدعوى غير كاف فللمعترض أن يمنع ذلك بناء على أن الحمل لا يقتضى الاتحاد في المفهوم بل التغاير على ما عرف وقال الفاضل : صحة الحمل بين الصفات تقتضى اتحاد المفهوم ، ولهذا لا يصح الكتابة ضحك كما يصح الكاتب ضاحك وهذا نفسه يعاكس قولنا : فعل الواجبات الدين مع عكسه أيضاً أقول : لأنسلم ذلك لجواز أن يكون مفهوم الوصف المحمول أعم كقولنا الإيمان طاعة والصلاة فعل الواجب وحركة البطش فعل اختياري والقدرة صفة وجودية أو كيفية نفسانية إلى غير ذلك مما لا يخفى بخلاف الكتابة والضحك فإن بينهما مباينة كلية والعجب منه أنه كيف غفل عن هذا واعترض الإمام على المقدمة الثالثة بأن لفظ ذلك للإشارة إلى الواحد المذكور فلا يصرف إلى أمور كثيرة كالواجبات ولا إلى مؤنث كإقامة الصلاة فلا بد من واحد مذكر يصرف إليه وهو عندكم الذي أمروا به لدلالة وما أمروا \* وعندنا الدين المخلص لدلالة قوله مخلصين له الدين وهو راجح لعدم استلزامه خروج الإيمان من اللغة بالكلية بخلاف ما ذكرتم ولا استلزامه أن يكون الإيمان فعل بعض الواجبات كإقامة الصلاة

هوكلما صدق المشروط صدق الشرط فكلما صدق المسلم صدق المؤمن ولا ينعكس بدليل من كان مصدقاً تاركاً للأفعال \* فلما ثبت صدق المؤمن على المسلم صح الاستثناء ولا يلزم من كون المسلم مؤمناً أن يكون الإسلام هو الإيمان فإن الكاتب ضاحك والكتابة غير الضحك والنزاع إنما هو في الثاني أى في الإسلام مع الإيمان لا في المسلم مع المؤمن وفي الجواب نظر لأنه يلزم من كون التصديق شرطاً لصحة الإسلام أن يفتى الإسلام عند انتفائه وهو غير منتفٍ لقوله تعالى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا وأكثر هذه الأجوبة المذكورة في الكتاب لا ذكرها في المحصول ومختصراته قال (فروع الأول : النقلُ خلافُ الأصلِ إذ الأصلُ ببقاء الأولِ ولأنَّهُ يتوقفُ على الأولِ ونسخه ووضعه ثانٍ

وإيتاء الزكاة إذ لم يذكر في الآية الحج والصوم وغيرهما من فعل الواجبات وهو غير مستقيم لأنكم قائلون بأن الإيمان عبارة عن فعل الواجبات كلها قال الفاضل فذلك للذكر من العباد المدلول عليها بقوله ليعبدوا الله على أنها للعموم أو العبادات المذكورة كإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وغيرهما معبراً عن الكل كما هو الأساس أقول أما الأول فلا دلالة للفظ عليه إذ لفظ الفعل لا يدل على عموم أفراد المصدر على ما هو المختار والمروى عن الشافعي رحمه الله إنما هو احتمال للعموم وأما الثاني فبجاز لا يصار إليه إلا بقرينة قال الفهري يجوز صرف ذلك إلى إقام الصلاة دون إقامتها أقول الإقام من الإقامة لكون التاء مقدرة على أنه قيل إن المضاف إليه ناب عن التاء والأقرب أن يصرف إلى الجميع بالتأويل بالمدكور مع أنه خلاف الظاهر ببقاء لزوم كون الإيمان ببعض الواجبات فإن قلت لم لا يصرف إلى إيتاء الزكاة قلنا لأن ذلك للبعيد وللزوم كون الإيمان مجرد إيتاء الزكاة \* ثم اعلم أن الدليل على تقدير التمام لا يفيد المطلوب لجواز كون الإيمان فيما ذكروا مجازاً لغوياً \* قولهم لا مناسبة مصححة ممنوع إذ التصديق من أسباب العبادات وملزوماتها العرفية إليه أشار الفاضل ( فروع ) ثلاثة متفرعة على القول بالنقل الفرع (الأول النقل خلاف الأصل) بمعنى أن اللفظ إذا دار بين النقل وعدمه ترجح احتمال عدمه (إذا أصل بقاء) الوضع (الأول) فإن الأصل في الأشياء بقاء ما كان على ما كان حتى يقوم دليل انتفائه فاحتمال النقل بلا دليل مرجوح (ولأنه) أى النقل (يتوقف على) ثلاثة أشياء الوضع الأصلي (الأول) أى وضع اللفظ بإزاء المعنى المنقول عنه (ونسخه) أى نسخ معناه الأول وصيرورته مجوراً إلى الاستعمال (ووضع ثانٍ) أى وضعه بإزاء المعنى الثاني المنقول إليه هو عدم النقل لا يتوقف إلا على الوضع الأول وما يتوقف على أمور أكثر مرجوح بالنسبة إلى

فيكون مرجوحاً الثاني الأسماء الشرعية موجودة المتواطئة كالحج  
والمشتركة كالصلاة الصادقة على ذات الأركان وصلاة المصلوب والجنابة  
والمعتزلة سمّوا أسماء الذوات دينية كالمؤمن والفاسق والحُرُوف  
لم توجد والفعل يوجد بالتبعية الثالث صيغ العقود كبعث إنشاء  
إذ لو كانت أخباراً وكانت ماضياً أو حالاً لم تقبل التعليق

المتوقف على أمر واحد لأن الأول أندر وجوداً ( فيكون ) النقل ( مرجوحاً ) الفرع  
( الثاني الأسماء الشرعية موجودة ) وهي متواطئة أو مشتركة ( المتواطئة  
كالحج ) والصوم والزكاة لقساوى أفراد كل منها في مفهومه ( والمشاركة كالصلاة  
الصادقة على ) الصلاة ( ذات ) جميع ( الأركان ) الفعلية والقولية كالفرائض  
المكتوبة حال الأمن وسلامة جميع الأسباب والآلات ( وصلاة المصلوب ) بالإيمان  
العامة لجميع الأركان الفعلية كالقيام والركوع والسجود والقعود ( و ) صلاة ( الجنابة )  
العامة للبعض لوجود القيام فيها والأصل في الإطلاق الحقيقة فتكون مشتركة بين هذه  
المخالفات ( والمعتزلة سمّوا أسماء الذوات ) أى ذوات الموضوعات ( كالمؤمن  
والفاسق ) أو ذوات الصفات كالإيمان والكفر حقائق ( دينية ) دون أسماء الأفعال  
المفتقرة إلى تأثير وعلاج سواء أحدث بدون ما يتصف بها كالصلاة والزكاة أو معه  
كالصلى والمزكى إليه أشار المحقق وصرح به الفاضل وفيما ذكر الشارحان هنا اشعار  
بأن الدينية مختصة بما يطلق على الذوات القائمة بأنفسها نظراً إلى التشييل  
بالمؤمن والكافر وهو كما عرفت في المحصول والأظهر أن الألفاظ المترادفة الشرعية لم  
توجد لأنها خلاف الأصل فتقدر بقدر الحاجة قال الفهرى وفيه نظر لاقضائه أن لا توجد  
الأسماء المشتركة . قيل بينهما فرق وهو أن يستغنى بوضع لفظ لمعنى في التعبير عنه عن لفظ  
آخر بوضع له بخلاف وضع لفظ لمعنى لا يغنى في تعبير معنى آخر عن وضعه أو وضع لفظ  
آخر لهذا المعنى أيضاً لجواز فقدان المناسبة المصححة للتجاوز وفيه نظر ( والحروف )  
الشرعية ( لم توجد ) اتفاقاً للاستقراء ( والفعل ) الشرعى ( يوجد بالتبعية ) أى بتبعية الأسماء  
الشرعية بأن يسبق منها أفعال شرعية كصلى وزكى الفرع ( الثالث صيغ العقود ) والفسوخ وما  
في معناها ( كبعث ) واشترى وتزوجت وأقلت وطلقت وخالعت وأمّأها وإمّا هي الإخبار لغة  
وتستعمل في الشرع أيضاً الإخبار عند عدم استحداث الأحكام وأما عند ذلك فهي ( إنشاء  
إذ لو كانت ) أى مثل بعث كطلقت مثلاً ( أخباراً ) فهو ماضٍ أو حال أو مستقبل  
فإن كان إخباراً ( وكانت ماضياً أو حالاً لم تقبل التعليق ) بشرط أى لم يكن



والألم لم تقع وأيضاً إن كذبت لم تُعتبر وإن صدقت فصَدَقَتْها إمّا  
بها فيدور أو بغيرها وهو باطل إجماعاً

قابله لأن التعليق توقيف وجود شيء على وجود مالم يوجد بعد وهو لا يصح إلا بما لم  
يوجد واللازم باطل لصحة قولنا طلقك إن دخلت الدار (وإلا) أي وإن لم يكن ماضياً  
ولاحالاً بل كان مستقبلاً (لم تقع) مقتضاه وموجبه مثل أن لا يقع الطلاق بقوله  
طلقك كقوله سوف أطلقك لكنه يقع اتفاقاً قوله (وأيضاً) دليل ثان على أنها إنشاء  
معنى وتقريره أنها إن كانت إخباراً فهي إما كاذبة أو صادقة وكلاهما باطل لأنها (إن  
كذبت لم تعتبر) في الشرع لكنها معتبرة إجماعاً (وإن صدقت فصَدَقَتْها) يكون (لما بها)  
أي بوقوع مدلولاتها كالمعقود مثلاً (فيدور) أي يلزم الدور لتوقف صدقها على وقوع  
المدلولات مع أن وقوع المدلولات متوقف على صدقها لأن وقوعها لا يكون إلا بهذه  
الصيغ ومافي معناها للقطع بأن وقوع الطلاق لا يكون إلا بمثل طلقك ومافي معناها حقيقة  
أو تقريراً والاتفاق على ذلك وإفادة هذه الصيغ وقوعها على تقدير خبرتها لا يكون إلا على  
تقدير الصدق لجواز تخلف مدلول الخبر الكاذب عنه (أو) يكون صدقها (بغيرها) أي  
بغير وقوع مدلولاتها (وهو باطل إجماعاً) لأن صدق الخبر إنما يكون مدلوله واقعاً في  
الخارج ومطابقته إياه بأن تكون النسبة المفهومة منه والنسبة التي تكون بين الطرفين في  
الواقع مع قطع النظر عن الأولى إجماعيتين أو سلبيتين لأشياء آخر هذا ماسمح لي في تحقيق  
هذا المقام وقال الجاربردي صدق المدلولات متوقف على صدقها فلو توقف ذاعلى ذلك لزم الدور  
ولم يبين وجه توقف صدق المدلولات على صدقها ولتأمل أن يقول لانسلم ذلك فإن صدق  
مدلول الخبر مثل ما تقدم بالنفس لا يتوقف على وجود اللفظ ولا على تخيله فضلاً عن التوقف  
على صدقه اللهم إلا أن يقال المراد أن صدقها لا يكون بدون صدق اللفظ لو وقع التلفظ به  
ولا خفاء في أن هذا مما لا يستلزم المطلوب وفي شرح الفري هكذا إن كانت أي الصيغ  
على تقدير الخبرية صادقة فصَدَقَتْها يتوقف على وقوع مدلولاتها لعدم صدق الخبر الذي لا يقع مدلوله  
فوقوع مدلولاتها إما أن يتوقف على صدقها فيلزم الدور أو على غير صدقها وهو باطل  
اتفاقاً أقول فيه مالا يخفى لأن لفظ الكتاب يأتي عنه أو هو صريح في ترديد تواف صدقها  
بين الأمرين لا ترديد توقف وقوع مدلولاتها بين صدقها وعدمها وأيضاً لا يتم الاتفاق على  
بطلان توقف الوقوع على غير صدقها لجواز وقوع مدلول الخبر بدون تحقيق الخبر فضلاً  
عن صدقه فلا بد مما ذكرنا من الدقة ثم قال وفيه نظر لأننا لا نسلم تواف صدقها  
على الوقوع وإنما يلزم ذلك لو كانت إخباراً عن الماضي والحال وأما إذا كانت عن المستقبل

وأيضاً لو قال للرجعية طَلَّقْتُكَ لم يَقَعْ كما لو نوى الإخبار ( أقول قد تقدم الاستدلال على إثبات الحقيقة اللغوية والشرعية والعرفية وقد تقدم أن العرفية والشرعية منقولان من اللغوية فلذلك عقبه بفروع ثلاثة مبنية على النقل \* الأول النقل خلاف الأصل على معنى أن اللفظ إذا احتمل النقل من الحقيقة اللغوية إلى الشرعية أو العرفية وعدم النقل فالأصل عدم النقل لوجهين أحدهما أن الأصل بقاء ما كان على ما كان كما سيأتي في القياس والنقل فيه انتقال عما كان فيكون خلاف الأصل الثاني أن النقل يتوقف على الأول أى الوضع اللغوي وعلى نسخه ثم الوضع الثاني وأما الوضع اللغوي فإنه يتم بشئ واحد وهو الوضع الأول وما يتوقف على ثلاثة أمور مرجوح بالنسبة إلى ما يتوقف على أمر واحد لأن طرق عدمه أكثر \* الفرع الثاني أن الشارع هل نقل الأسماء والأفعال والحروف أم نقل بعضها دون بعض فنقول أما الأسماء فقد وجدت وكان قد تقدم لنا أن الأسماء اللغوية تنقسم إلى المتبينة والمترادفة والمشاركة والمشككة والمتواطئة فشرع الآن يتكلم فيما وجد من تلك الأقسام في الحقيقة الشرعية فنقول أما المتبينة فوجوده كالصلاة والصوم وأهمله المصنف لوضوحه وكذا المتواطئة كالحج فإنه يطلق على الأفراد والتجمع والقرآن وهذه الثلاثة مشتركة في الماهية وهو الإحرام والوقوف والطواف والسعي واختلفوا في وقوع المشاركة قال في المحصول والحق وقوعها لأن اسم الصلاة صادق على المشتملة على الأركان كالظهر وغيرها وعلى الخالية عن الركوع والسجود كصلاة المصلوب والجنائز والخالية عن القيام كصلاة القاعدة وليس بين هذه الأشياء قدر مشترك فتعين الاشتراك ومثله أيضاً الطهور والصادق على الماء والتراب وآلة الدباغ وأما المترادفة فأهمله المصنف وصاحب الحاصل فإن الإمام في المحصول ذكر أن الأظهر أنها لم توجد وليس كما قال فإنه قد تقدم من

فلا أقول المراد أنه يتوقف على الوقوع في الجملة في أحد الأزمنة فاندفع ما ذكر قوله (وأيضاً) دليل ثالث أى وأيضاً لو كانت الصيغة للإخبار فالرجل ( لو قال للرجعية طَلَّقْتُكَ لم يَقَعْ ) أى لزم أن لا يقع الطلاق أصلاً ( كما لو نوى الإخبار ) عن وقوع الطلاق في الماضي لأنه إذا لم يقع عند عروض ما يصرفه إلى الإخبار فعند كونه الإخبار بالذات أولى أن لا يقع واللازم باطل لوقوعه عند عدم نية الإخبار عن الماضي اتفاقاً أقول فيه نظر لجواز أن يكون إخباراً عن وجود الطلاق في الحال إلا أن الشرع جعله موقعاً للطلاق فسلبه في نفس الأمر اقتضاء صرفها لصحيحه واستعماله هذا وإن كان خلاف الأصل إلا أنه ليس بإبعد من جعله إنشاء ولكن يلزم على هذا أن يقع في نفس الأمر فيما لم يسبق هناك طلاق وإن نوى الماضي لتصحيح كلامه ويمكن دفعه بأنه خلاف الإجماع وما ذكره الفاضل من أنهم

كلامه أن الفرض والواجب مترادفان وهما من الحقائق الشرعية وقد تقدم أيضاً أن للحرام اسماً وللمندوب اسماً فتكون أيضاً مترادفة (قوله والمعتزلة سموا) يعني أن المعتزلة لما أثبتوا الحقائق الشرعية قالوا أنها تنقسم إلى أسماء الأفعال كالصوم والصلاة وإلى أسماء الذوات المشتقة من تلك الأفعال كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة وأفعال التفضيل كقولنا زيد مؤمن أو فاسق أو عجوج عنه أو أفسق من عمره وسموا هذا الضرب بالدينية تفرقة بينها وبين الأول وإن كان الكل عندهم على السواء في أنه شرعي هكذا قاله في المحصول فتبعه المصنف وفيه نظر فإن المنقول عن المعتزلة أن الدينية هي الأسماء المنقولة شرعاً إلى أصل الدين كالإيمان والكفر وأما الشرعية فكالصلاة والصوم وعن نص عليه لإمام الحرمين في البرهان والغزالي في المنحول والمستصفي فقال قالت المعتزلة والحوارج وطائفة من الفقهاء الأسماء لغوية ودينية وشرعية أما اللغوية فظاهرة وأما الدينية فما نقلته الشرعية إلى أصل الدين كالإيمان والكفر والفسق أما الشرعية فكاصلاً انتهى لفظ الغزالي ولم يذكر الآمدى هذا القسم أعنى الدينية وذكره ابن الحاجب في المختصر ولم يبينه (قوله والحروف الخ) يعني أن الحروف الشرعية لم توجد لأنها لا تفيد وحدها وقال في المحصول أنه الأقرب للاستقراء وأما الفعل فلم يوجد بطريقه الاصاله للاستقراء ووجد بالتبع لنقل الاسم الشرعي نحو صلى الظهر فإن الفعل عبارة عن المصدر والزمان فإن كان المصدر شرعياً استحال أن يكون الفعل إلا شرعياً وإن كان لغوياً فكذلك \* الفرع الثالث صيغ العقود كبعث وكذلك الفسوخ كفسخت وأعقت وطلقت اخبارات في أصل اللغة وقد تستعمل في الشرع أيضاً كذلك فإن استعملت لاجداث

اتفقوا على أنه ليس خبراً في معنى الحال أي لا قائل بالثالث بل الاتفاق على أنه اما إنشاء أو خبر ماض يصلح جواباً عن النظر قال المحقق اعلم أن الذي قال بأنه إخبار لم يقل أنه إخبار عن خارج بل إخبار عما في ذهن وهو المرجب وبعد ذلك فارجع النظر في الوجوه المستدل بها هل تثبت المتنازع فيه أولاً فما ذكره تقرير الكلام المخالف على وجه يتدفع به الوجوه المذكورة أما الأول فلأنه ماض بمعنى أنه ثبت في ذهن تعامق الطلاق فالتقابل للتعليق بالتحقيق هو ماض في ذهن واللفظ إخبار عنه واعلام به وأما الثاني فلأن صدق بمعنى أني عقدت في ذهني بيع هذا المتاع مثلاً وصدقه يتوقف على تحقيق العقد الذهني وحدوث البيع بمضى في ذهن من الكلام النفسي الإبقاء بعد التعبير عنه بهذا اللفظ يتوقف على صدقه فلا دور وأما الثالث فلأننا لانسلم عدم وقوع الطلاق في طلقك لو كان إخباراً وإنما يلزم أن لو كان إخباراً عن خارج وأما اذا كان إخباراً عما في ذهن فلا والفرق بينه وبين الانشاء أن معناه كما ذكرنا حدوث البيع مثلاً بمضى في ذهن بعد ابرازه بالتلفظ ومعنى

حكم كانت منقولة إلى الانشاء وقالت الحنفية إنها اخبارات عن ثبوت الاحكام وذلك بتقدير وجودها قبل اللفظ وغايته أن تكون مجازا وهو أولى من النقل كما سيأتى والفرق بين الانشاء والخبر من وجوه أحدها أن الانشاء لا يتحمل التصديق والتكذيب بخلاف الخبر . الثاني أن الانشاء لا يكون معناه إلا مقارنا للفظ بخلاف الخبر فقد يتقدم وقد يتأخر الثالث الانشاء هو الكلام الذى ليس له متعلق خارجى يتعلق بالحكم النفسانى به بالمطابقة وعدم المطابقة بخلاف الخبر الرابع الانشاء سبب لثبوت متعلقه وأما الخبر فظهر له واستدل المصنف على كونه لإنشاء بثلاثة أدلة . أحدها أنه لو كان اخبارا فإن كان عن ماض أو حال فيلزم أن لا يقبل الطلاق التعليق لأن التعليق عبارة عن توقف وجود الشيء على شيء آخر والماضى والحال موجود فلا يقبله وليس كذلك وإن كان خبراً عن مستقبل يقع لأن قوله طلقك في قوة قوله سأطلقك على هذا التقدير والطلاق لا يقع به . الدليل الثانى لو كانت اخبارات فإن كانت كاذبة فلا اعتبار بها وإن كانت صادقة فصدقها إن حصل بهذه الصيغة نفسها أى يتوقف حصوله على حصول الصيغة فيلزم الدور لأن كون الخبر صدقا وهو قوله طلقك مثلا موقوف على وجود الخبر عنه وهو وقوع الطلاق فلو توقف الخبر عنه وهو وقوع الطلاق على الخبر وهو قوله طلقك لزم الدور وإن حصل الصدق بغيرها فهو باطل إجماعا للاتفاق منها ومنهم على عدم الوقوع عند عدم هذه الصيغة . الدليل الثالث إذا قال لمطلقته الرجعية في حال العدة طلقك ونوى الاخبار فإنه لا يقع عليه شيء فإن لم ينو شيئا أو نوى الانشاء فإنه يقع بالاتفاق ولو كان اخبارا لم يقع كما لو نوى به الاخبار وفيه نظر لجواز أن يكون خبراً عن الحال فلذلك يقع قال (الثانية الميجاز إمّا فى المفرد مثل الأسد للشجاع أو فى المركب مثل :

أشاب الصغير وأفنى الكبير كَرَّ الغداة ومَرَّ العشى

الانشاء حدوث البيع بهذا اللفظ فالفرق اعتبارى دقيق . المسئلة ( الثانية المجاز إما ) أن يقع ( فى المفرد ) من الالفاظ ( مثل الأسد للشجاع أو ) يقع ( فى المركب ) من حيث هو مركب وإن كانت مفرداته حقائق بأن ينسب الفعل أو معناه إلى غير ماهر له بتأول للبلابسة ( مثل أشاب الصغير وأفنى الكبير كَرَّ الغداة ومَرَّ العشى ) فكل من المفردات فستعمل فى موضوعه الاصلى لكن إسناد الاشابة والافناء إلى الكر والمر مجاز لأن الفاعل الحقيقى هو الله تعالى والإسناد اليها لكونها مما له دخل فى الفعل بالسببية والظرفية وهذا إذا علم أو ظن أن فاعله لم يعتقد ظاهره وإلا لجاز أن يكون مجريا له على الظاهر من غير تأول كقول الجاهل أنبت الربيع البقل فيكون حقيقة على ما عرف فى المعانى

أو فيها مثل « أحياني اكتب لي بطلعتك » ومنعه ابن داود في القرآن والحديث لنا قوله تعالى ( جداراً يريد أن ينقض ) قال : فيه إلباس قلنا لا إلباس مع القرينة قال لا يقال لله تعالى إنه متجاوز قلنا : لعدم الإذن أو لإيهامه الاتساع فيما لا ينبغي ( أقول لما فرغ من مباحث الحقيقة شرع في مباحث المجاز فذكر أن المجاز على ثلاثة أقسام أحدها أن يكون في مفردات الألفاظ فقط كقولك رأيت أسداً تعني الرجل الشجاع \* الثاني أن يقع في التركيب فقط وذلك بأن يستعمل كل واحد من تلك الألفاظ في موضوعه ويكون الاسناد غير مطابق كقول الشاعر وهو الصلتان العبدى :

( أو ) يقع المجاز ( فيهما ) أى في المفرد والمركب معاً ( مثل ) قولك لمن تداعبه ( أحياني اكتب لي بطلعتك ) فإن الأحياء مجاز عن المسرة والاحتفال بالطلعة عن الرؤية مع أن الإسناد مجاز أيضاً أو فاعل المسرة المعبر عنها بالأحياء هو الله تعالى لا الرؤية المعبر عنها بالاحتفال ( ومنعه ) أى وقوع المجاز أبو بكر ( ابن داود ) الاصمغاني ( في القرآن والحديث ) أى كلام الله وكلام رسوله والمختار الوقوع ( لنا قوله تعالى ) فوجد فيها ( جداراً يريد أن ينقض ) أى دنا من أن ينقض من قضضنا عليهم الجبل فانقض فالإرادة من يريد غير مرادة لاختصاصها بالحى فيراد المجاز وما قيل من أن الجدار خلقت فيه إرادة فيعيد لما سندر ( قال ) ابن داود المجاز ( فيه إلباس ) يعنى انه ملابس للمقصود إذ هو لا ينبغي عن معناه بنفسه فلا يناسب كلام الشارع لأنه مبين للشرع ( قلنا ) المجاز لا يستعمل بدون القرينة و ( لا إلباس مع القرينة ) ثم ( قال ) مخصصاً الدليل بكلام الله تعالى \* لو وقع المجاز في القرآن لكان تعالى متكلماً بالمجاز ولقيل انه تعالى متجاوز أى متكلم بالمجاز لأن وجود المعنى لشيء يستدعى الاشتقاق له وهو باطل إذ ( لا يقال لله تعالى إنه متجاوز ) اتفاقاً ( قلنا ) لا يطلق ( لعدم الإذن ) الشرعى إذ أسماء الله توقيفية فلا يجوز لغة ( أو لإيهامه ) أى لا يطلق عليه لكونه موهماً ( الاتساع فيما ) أى في إطلاق ما ( لا ينبغي ) أن يطلق عليه عما هو صادر عنه كالسكار والشرب كذا في شرح الفرى قال الخنجى التجوز من الجواز وهو التعدى فيوم أنه تعالى مصدر الاتباع في الأمور التى تليق بالالهية قال الفرى هو كلام لا مفهوم له ولا دلالة للمشروح عليه أقول له مفهوم وللشروح عليه دلالة أى لم يطلق التجوز لإيهام هذا الإطلاق كونه متعدياً ما يليق بالآلهة إلى ما لا يليق وهو معنى الاتباع فيما لا يتبع والتعدى

أشباب الصغير وأفنى الكبير كسر الغداة ومر العشي

فالشابة والافناء والكسر والمر حاصلة حقيقة لكن اسناد الاولين إلى الآخرين مجاز لأن الله تعالى هو الفاعل لها فان قيل هذا البيت من القسم الثالث لأن المراد بالصغير أيضاً من تقدم له الصغر قلنا الصغير لما وقع مفعولاً لم يكن ركناً في الاسناد لكونه فضلة فلم يجتمع المجاز التركيبي والافرادى الثالث أن يكون في الافراد والتركيب معاً كقولك أحياني اكنتحالي بطلعتك أى سرتي رؤيتك فاستعمل الاحياء في السرور والاكنتحال في الرؤية وذلك مجاز ثم انه أسند الاحياء إلى الاكنتحال مع أن المحيى هو الله تعالى وههنا أمور أحدها أن هذا التقسيم نقله الإمام عن عبد القاهر الجرجاني وارتضاه هو وأنباعه ومنهم المصنف وفي متابعتها إيمانهم لمشكال تقدم في حد المجاز ومستنده أن المركبات عنده غير موضوعة وقد منع ابن الحاجب وقوع المجاز في التركيب وحصره في الافراد الثاني أن التعبير عن النسبة بالمركب غير مستقيم والصواب التعبير بالتركيب إذ لو قلت هلك الاسد وأردت أن الرجل الشجاع مرض مرضاً شديداً فإنه مجاز واقع في المركب لافى النسبة وكذا ورد أمير المؤمنين أى كتابه أو أمره فإنه مجاز واقع في مركب تركيب اضافة وليس هو المراد بل كل مجاز في غير النسبة فهو مركب فان الاسد من قولنا جاء الاسد مركب لانضمام غيره اليه وإذا تقرر لإيراد هذه الأشياء على التعبير بالمركب لدخولها فيه فهى واردة على المفرد لخروجه منها \* الثالث التمثيل بالبيت وشبهه إنما يصح أن لو علم اعتقاد المتكلم فقد يكون القائل دهرياً فيكون قد استعمل اللفظ فيما وضع له في اعتقاده \* الرابع المجاز في التركيب عقلى لأن نقل الاسناد عن متعلقه إلى غيره نقل لحكم عقلى لاللفظة لغوية هكذا قاله في المحصول وهو بناء على أن المركبات غير موضوعة ( قوله ومنعه ابن داود ) يعنى أن أبابكر بن داود الاصفهاني الظاهري منع من دخول المجاز في القرآن والحديث \* دليلنا قوله تعالى جداراً يريد أن ينقض وشبهه \* عبر عن الميل بارادة السقوط المختصة بمن له شعور وإذا جاز ذلك في القرآن جاز في الحديث لأنه أولى ولأنه لا فائول بالفرق والخلاف في الحديث ليس بمشهور ولهذا قال الاصفهاني في شرح المحصول انه لا يعرف في غير المحصول على أن الامام لم يصرح به بل كلامه محتمل احتج ابن داود بوجوب \* أحدهما أن وقوعه إن كان مع القرينة ففيه تطويل من غير فائدة وإن كان بدونها ففيه التباس المقصود بغيره وجوابه أن ذلك مع القرينة فلا التباس ولذلك فوائد ستأتى وهذا الدليل يؤدى إلى منع المجاز مطلقاً وهو مذهب الاستاذ أبى إسحق الاسفرائينى وجماعة \* الثاني لو تكلم البارى تعالى بالمجاز لقليل له متجاوز وهو لا يقال له اتفاقاً وجوابه أن أسماء الله تعالى توقيفية على المشهور فلا يطلق عليه إلا بالاذن ولا إذن سلمنا أنها دائرة مع المعنى وهو مذهب القاضى أبى بكر لكن شرطه أن لا يوم تقصاوما نحن فيه ليس كذلك فان المتجاوز يوم تعاطى

ما لا ينبغي لاشتقاقه من الجواز وهو التعدى قال ( الثالثة شرط المجاز العلاقة  
المعتبر نوعها نحو السببية القابلية مثل سأل الوادى والصورية  
كتسمية اليد قدرة ، والفاعلية مثل نزل السحاب والغائية كتسمية  
العنب خمرأ والمُسببية كتسمية المَرَضِ المهلك بالموت والأولى  
أولى لدلائلها على التعيين

اليه وهذا الوجه مما أشار اليه الجاربردى مختار الفاضل حيث قال يطلق عليه لأن قولنا فلان  
متجاوز يوم أنه يتسمع ويتسع فيما لا ينبغي من الأقوال والأفعال المسألة ( الثالثة شرط  
المجاز العلاقة ) المصححة للتجاوز بين المدلولين وإلا لكان وضعاً جديداً أو غير مفيد للعلاقة  
اتصال ما للبعنى الثانى بالأصلى أعم من أن تكون مشابهة أو غيرها ولا يشترط أن ينقل عن أهل اللغة  
أصل المجازات بأعيانها بل يبنى العلاقة (المعتبر نوعها) عندهم فى الإطلاق المجازى  
وهى خمسة وعشرون نوعاً والإمام أورد فى المحصول منها خمسة عشر وجهاً والمصنف ترك  
واحداً منها وهو إطلاق المشتق بعد زوال المشتق منه لذكره إياه فيما قبل حيث شرط فى  
كونه حقيقة دوام أصله وأورد أربعة عشر قسماً ( نحو السببية ) وهى باعتبار القابل  
والصورة والفاعل والغاية تنقسم إلى أربعة . السببية ( القابلية مثل سأل الوادى )  
أى الماء تسمية للشيء باسم قابله ( والصورية كتسمية اليد قدرة ) لأن القدرة  
صورة اليد لحلولها فيها حلول الصورة فى المادة بخلاف العكس فانه من باب إطلاق اسم  
قابل للشيء عليه فيكون من القسم الأول وبهذا اندفع ما قال الجاربردى لو عكس لكان  
أظهر لأن اليد سبب صورى للقدرة وبها تظهر الأفعال المنبعثة عن وجود القدرة كالبطش  
والضرب وغيرهما ( والفاعلية مثل نزل السحاب ) أى المطر بإطلاق اسم فاعل للشيء  
عليه لصدور المطر عن السحاب ( والغائية كتسمية العنب خمرأ ) لأن الخمر  
غاية العنب ولا يخفى ما فى أكثر الأمثلة من التسامح لأن العبرة بالاصالة إنما تطلق على  
الجوهر الحال فى المادة جسمية كانت أو نوعية والفاعل على العلة المؤثرة فى المعلوم والغاية  
على الغرض الباعث للفاعل على الفعل ولا خفاء فى فقدان هذه المعانى هنا إلا أنه لا مناقشة  
فى المثال خصوصاً فى اعتبارات الفقهاء ( و ) نحو ( المسببية كتسمية المَرَضِ  
المهلك بالموت ) إذ الثانى مسبب ( والأولى ) أى السببية يعنى إطلاق اسم السبب  
على المسبب ( أولى ) من العكس ( لدلائلها على التعيين ) فإن السبب المعين يستلزم  
المسبب المعين والمسبب المعين لا يستلزم إلا سبباً ما فإن البيع يقتضى الملك بدون العكس  
لجواز ثبوته بالهبة مثلاً ففهم المسبب من السبب فوق العكس فيكون أبلغ إفادة فلو تعارضاً

وأولاهـا الغائيـة لأنـها علـةٌ في الذهن ومعلولةٌ في الخارج والمُشابهة  
كالأسد للشجاع والمنقوش ويُسمى الاستعارة المضادة مثلُ وجزاء  
سَيِّئَةٌ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا

كان الأول أولى كذا قالوا . أقول والظاهر أن المراد أن التعيين النوعي لا الشخصي وإلا  
فالمسبب الشخصي كلك زيد هذا الفرس في زمان معين لا يكون إلا بسبب معين (وأولاهـا)  
أى والأولى من أقسام السببية ( الغائية لأنها ) أى الغائية ( علة ) لعملية الفاعلية  
( فى الذهن ) لأنها الحامل للفاعل ( ومعلولة فى الخارج ) إذ جلوس الساطان مثلا  
إنما يتحقق بعد صنع السرير فاجتمع فيها علاقتان وكانت أولى باطلاق اسمها على المسبب  
من سائر العلل كذا فى الشروح أقول ويحتمل أن يكون معناه ومن المسيبية أى أقسامها  
الغائية لأنها مع كونها علة فى الذهن حتى صلت السببية معلولة فى الخارج فتصلح للمسببية  
ولاخفاء فى أن هذا أظهر ( و ) نحو ( المشابهة ) أى الاشتراك فى صفة ويجب أن تكون  
ظاهرة لينتقل الذهن اليها فيفهم القصد عند القرينة باعتبار ثبوتها له وهى إما معقولة  
( كالأسد للشجاع ) أى كما فى اطلاقه عليه باعتبار الشجاعة بخلاف اطلاقه على الأبقر  
أو محسوسة ( و ) هى فى اطلاقه على ( المنقوش ) على الجدار باعتبار الصورة والشكل  
فالاشتراك فى الشكل من قبيل اشتراك الصفة الظاهرة لا قسم على حدة كما ذهب إليه المحقق  
( ويسمى ) أى مثل لفظ الأسد المستعمل فى الشجاع . لعلاقة المشابهة ( الاستعارة )  
وقد يقال لاستعمال لفظ المشبه به فى المشبه وعند السكاكى لاستعمال لفظ كل منهما فى الآخر  
حيث قال فى المفتاح الاستعارة هى أن يذكر أحد طرفى التشبيه ويريد به الطرف الآخر  
مدعيادخول المشبه فى جنس المشبه به دالا على ذلك الادعاء بإثباتك للمشبه ما يخص المشبه  
به كما تقول فى الحمام أسد وأنت تريد به الشجاع مدعيا أنه من جنس الأسود وثبت للشجاع  
ما يخص المشبه به وهو اسم جنسه مع سد طريق التشبيه وفى كلام الفخرى اشعار بأنه أراد  
بأحد طرفى التشبيه المشبه به وباطرف الآخر المشبه وهو لأن الاستعارة بالكناية  
عند السكاكى استعارة حقيقة مع أنها ذكر المشبه وإرادة المشبه به كفى قول الهدلى وإذا المنية أنشبت  
أظهارها فإنه أريد على مذهبه بالمنية ما شهت به وهو السع ادعاء ( و ) وكذا ( المضادة مثل وجزاء  
سَيِّئَةٌ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا ) فإنها من المتعدى سيئة ومن المجازى حسنة أعلم أن اطلاق لفظ أحد الضدين  
على الآخر لعلاقة قد تكون العلاقة فيه مشابهة غير المضادة كما فى استعارة عدم الشيء لوجوده  
لجامع عدم النفع أو المضادة المنزلة منزلة التناسب والتشابه بواسطة تمليح أو تهكم كما يقال  
للخبيل هو حاتم والجبان هو أسد أو نفس المضادة تكونها مجاورة بين الضدين لالتصور



والكلية كالقرآن لبعضه والجزئية كالأسود للزنجي والأول أقوى للاستلزام والاستعداد كالسكر على الخمر في الدن وتسمية الشيء باعتبار ما كان عليه كالعبد والمجاورة كالراوية للقرية والزيادة والنقصان مثل ليس كمثل شيء.

أو التوهم إذا تقرر هذا فأقول ما ذكره إن كان من أحد الأولين فليست العلاقة ثمة إلا المشابهة وإن كان من الآخر فالعلاقة المجاورة فيكون مكرراً والظاهر أنه من قبيل المشاكلة وهي التعبير عن الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته كما في قوله قامت أطخول جرة وقيصاً أي خيمطوا حيث مر قبله ذكر الطبخ (و) نحو (الكلية) بأن يطلق الكل على البعض (كالقرآن لبعضه) وهذا إذا لم يكن المعنى مشتركاً بين الكل والبعض كما في سورة والآية وإلا فلا مجاز (و) نحو (الجزئية) كإطلاق الجزء على الكل (كالأسود للزنجي) لكن الأسود اسم الجزء الزنجي لا لـكله لأن بعضه ليس بأسود كآسنانه وباطنه فإطلاقه على كله تسمية الكل باسم الجزء أقول هذا إنما يصح لو شرط في إطلاق المشتق حقيقة على الشيء قيام المأخذ بجميع أجزائه والظاهر أنه لا يشترط كما في الكاتب والعالم والتكلم (والأول) أي إطلاق الكل على الجزء (أقوى) من العكس (للاستلزام) أي لاستلزام الكل الجزء من غير عكس (و) نحو (الاستعداد) المجوز لتجاوز اسم ما بالفعل لما له قوة واستعداد للخروج إلى الفعل (كالسكر) الموضوع لما هو مسكر بالفعل (على الخمر في الدن) التي لها قوة الاسكار واستعداده (و) نحو (المجاورة) المجوزة لإطلاق اسم أحد المتجاورين على الآخر (كالراوية) التي هي اسم للبعير (للقرية) المحمولة عليه وهي ظرف الماء ولاخفاء في أن أكثر العلاقات مما سوى المشابهة يمكن جعلها أقسام المجاورة مع أنه جعلها قسميات لها (و) نحو (الزيادة والنقصان) مثل ليس كمثل شيء فإنه يسمى مجازاً بالزيادة أي ليس مثله شيء فالكاف زائدة إذ المراد نفى المثل لا نفى مثل المثل للزوم التناقض لأنه مثل لمثله إذ القائل من الجانبين فيكون الكلام صريحاً في نفى مثل المثل مستلزماً لإثبات مثل المثل مع إشعاره بإثبات المثل لله تعالى ظاهراً لأن المفهوم الظاهر من قولنا ليس مثل ابن زيد أحدان لزيد ابنا وان احتمل أن يكون نفى المثل له بناء على عدمه كذا قالوا وفيه بحث إذ التناقض إنما يلزم لو لم يكن نفى مثل المثل في المثل وبهذا اندفع ما قيل إنه يلزم نفى ذاته لأنه مثله لأن ذلك على تقدير وجود المثل والتحقق أن نفى مثل المثل مستلزم لنفى المثل ضرورة أنه لو وجد له مثل كان هو مثلاً لمثله فلم يصح نفى مثل المثل فهذا الكلام صريح في نفى مثل المثل كناية عن نفى المثل ولا نعلم الإشعار بإثبات المثل كيفه

واسأل القرية والتعلق كالخلق للخلق) أقول يشترط في استعمال المجاز وجود العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي وإلا لمجاز إطلاق كل لفظ على كل معنى وهو باطل وهل يكفي وجود العلاقة أم لابد من اعتبار العرب لها أى بأن تستعملها فيه مذهبان حكاهما الآمدى

ونقيضه وهو نفي المثل قطعى لئلا يلزم التناقض وأيضا يحتمل أن يكون لفظ مثل ما هنا مثله في قولهم مثلك لا يخلل يعنى من كان شبه المثل وعلى صفته فهو منفى فضلا عن المثل حقيقة فالسلام لنفى الشبيه من غير تناقض كذا ذكر الفاضل وإليه أشار المحقق والظاهر أنه لا حاجة في إثبات الزيادة إلى الاستدلال المذكور بل يكفي أن يقال ان بحذف الكاف لا يخلل المعنى المقصود وهو دليل الزيادة ويمكن أن يدفع بأننا لانسلم عدم الاختلال إذ المقصود نفي المثل بطريق أبلغ وهى الكناية وهو لا يحصل بإسقاط الكاف ثم اعلم أنه وان سلم الزيادة فلا يناسب جعله من قبيل المجاز الذى نحن بصدده إذ لا يصدق على الكاف أنه لفظ استعمل في معنى غير المعنى الذى وضع له لانه على تقدير الزيادة غير مستعمل في معنى أصلا ولا يكفى في المجاز عدم استعماله فيما وضع له على ما لا يخفى وحينئذ لا معنى لجعل الزيادة علاقة أيضا نعم أطلق أهل المعانى المجاز على الكلمة لنقلها عن غير اعرابها الاصل إلى غيره بسبب زيادة لفظ كما في المثال المذكور أو حذف لفظ كما سيجىء بالاشتراك أو المجاز مع اتفاقهم على أنه ليس من المجاز الذى نحن بصدده ( واسأل القرية ) مثال المجاز بالنقصان إذ التقدير أهل القرية ليصح قال صاحب المنتهى رداً لكونه من مجاز النقصان أن القرية مجتمع الناس من قرأت النافعة جمعت لبنا في ضرعها قال المحقق هو غلط في المعنى والاشتقاق • يعنى ان أريد مجتمع الناس محل اجتماعهم فليس بمفيد لانه غير الناس والمسئول إنما هو الناس وان أريد به الناس المجتمعون فغلط في المعنى إذ القرية ليست إسماء لهم ثم القرية من المنقوص وقرأت من المهموز فجعلها منه غلط في الاشتقاق وقيل المعنى اسأل القرية بطريق الحقيقة فانها تجيبك بخلق الله تعالى الجواب فيها كما قيل في قوله تعالى جدارا يريد أن ينقض بخلق الارادة الحقيقية في الجدار وهو ضعيف للقطع بأنه ليس بمراد وأنه وإن كان ••••• فإنما يقع عند التحدى وإظهار المعجزات كذا ذكر الفاضل ثم اعلم أنه إن أريد بكون نحو ما ذكر مجازا أنه أطلق القرية على أهلها فهو من إطلاق القابل على المقبول كالدلو على الماء وإن أريد تقدير الأهل مضافا لكونه من مجاز الحذف بالمعنى الذى بينا فلا يناسب لم يراده في المجاز الذى نحن فيه ولا يكون يجعل النقصان علاقة المجاز وهذا هو التحقيق وليس في الشروح في هذا المقام ما يشفى غليل الصدر ( و ) نحو ( التعلق ) المجوز لإطلاق اسم المتعلق على المتعلق ( كالخلق ) الذى هو التأثير ( للخلق ) الذى هو الاثر لتعلق الأول بالثانى

من غير ترجيح ويعبر عنهما بأن المجاز هل هو موضوع أم لا أصحهما عند ابن الحاجب أنه لا يشترط لأن أهل العربية لا يتوقفون عليه وأصحهما عند الامام وأتباعه أنه يشترط لأن الأسد له صفات وهى الشجاعة والحمى والبخر والجذام ومع ذلك لا يجوز إطلاقه لغير الشجاع ولو كانت المشابهة كافية من غير نقل لما امتنع وللخصم أن يقول المشابهة كافية فى صفة ظاهرة وهذه لا يتبادر الذهن اليها قال القرافى والخلاف إنما هو فى الأنواع لا فى جزئيات النوع الواحد كالتقابل بالاشتراك يقول لا بد أن تضع العرب نوع التجوز بالكل إلى الجزء مثلاً وبالسبب إلى المسبب وإلى هذا أشار المصنف بقوله المعتبر نوعها قال فى الحصول والذى يحضرنا من أنواعها اثنا عشر قسمًا وقد ذكرها المصنف كما ذكرها إلا أنه أسقط العاشر للاستغناء عنه بالثالث وقال الشيخ صفى الدين الهندى الذى يحضرنا من أنواعها أحد وثلاثون نوعاً وعددها فلتقتصر على ما ذكره المصنف فإن الزائد عليه إما مداخل أو مذكور فى غير هذا الموضوع . أحدها علاقة السببية وهو إطلاق اسم السبب على المسبب أى العلة على المعلول ثم إن السبب على أربعة أقسام قابلي ويعبر عنه بالمادى وصورى وفاعلى وغاى وكل موجود لا بد له من هذه الأربعة كالسرير فإن مادته الخشب وفاعله النجار وصورته الانسطاح وغاياته الاضطجاع عليه وإنما سميت الثلاثة الأولى أسباباً لتأثيرها فى الاضطجاع وسمى الرابع وهو الغنى سبباً لأنه الباعث على ذلك فإنه إذا استحضر فى ذهنه الاضطجاع حمل ذلك على العمل وهو معنى قولهم أول الفكر آخر العمل ومعنى قولهم العلة الغائية علة العلل الثلاث فى الأذهان ومملولة العلل الثلاث فى الأعيان أى فى الخارج مثال تسمية الشئ باسم سببه القابلي قولهم سال الوادى أى الماء الذى فى الوادى فعبر عن الماء السائل بالوادى لأن الوادى سبب قابل له فأطلق اسم السبب على المسبب وفيه نظر فإن المادى فى اصطلاحهم جنس ماهية الشئ كما تقدم فى الخشب مع السرير وهما ليس كذلك ويظهر أن هذا من باب تسمية الحال باسم المحل أو من مجاز النقصان الآتى وتقديره ماء الوادى ومثال تسمية الشئ باسم سببه الصورى إطلاق اليد على القدرة فى قوله تعالى يد الله فوق أيديهم أى قدرة الله تعالى فوق قدرتهم فاليد لها صورة خاصة يتأتى بها الاقتدار على الشئ وهو تجويف راحتها وصغر عظمها وانفصال بعضها من بعض لتلتوى على الأشياء بقوة فشكل اليد مع الاقتدار كشكل السرير مع الاضطجاع وقد تقدم أنه سبب صورى فتكون اليد كذلك فاطلاقها على القدرة من باب إطلاق اسم السبب الصورى على المسبب وقد انعكس المثال على الإمام وأتباعه ومنهم المصنف فقالوا كتسمية اليد قدرة والصواب كتسمية القدرة يداً كما قررناه فاعتمده واجتنب غيره وقد ذكره الامام فى المنتخب على الصواب ومثال تسمية الشئ باسم سببه الفاعلى قولهم نزل السحاب يعنون المطر فإن السحاب سبب فاعلى فى المطر عرفاً كما تقول الشمس تنضج الثمار هكذا مثل المصنف تبعاً للحاصل ومثل له الامام بقولهم نزل السماء وأشار إلى قول الشاعر :

إذا نزل السماء بأرض قوم رعيها وإن كانوا ذناباً

وفيه نظر فإن المطر فوقنا فهو سماء والظاهر أنه مراد المصنف أيضاً وكأنه فهم أن المراد بالسماء المعبر بها عن المطر هو السحاب لا السماء المعهودة لعدم تأثيرها في المطر فصرح به ومثال تسمية الشيء باسم سببه الغائى قوله تعالى انى أراى أعصر خيراً أى عنياً فأطلق الخمر على العنب لأنها العلة الغائية عندهم النوع الثانى علاقة المسببية وهو اطلاق اسم المسبب على السبب كتسمية المرض المهلك بالموت وإذا تعارض الامر بين العلاقة الاولى وهى اطلاق اسم السبب على المسبب وبين الثانية وهى اطلاق اسم المسبب على السبب فالاول أولى لأن السبب المعين يدل على المسبب المعين بخلاف العكس ألا ترى أن البول مثلاً يدل على انتقاض الوضوء وانتقاض الوضوء لا يدل على البول فقد يكون عن لمس أو غيره فلما كان فهم المسبب عن السبب أقرب من عكسه كان أولى وقد يقال العكس أولى لأن وجود المسبب بدون السبب محال فالسبب لازم للمسبب ولا يتعكس لجواز تخلف المسبب عن السبب ثم ان العلة الاولى قد عرفت انقسامها إلى علل أربع فإذا تعارضت فأولاهها العلة الغائية لاجتماع علامتى السببية والمسببية فيها لأنها علة في الذهن من جهة أن الخمر مثلاً هو الداعى إلى عصير العنب ومعلولة في الخارج لأنها لا توجد إلا آخرها كما قدمناه . النوع الثالث المشابهة وهى تسمية الشيء باسم ما يشابهه أما في الصفة وهو ما اقتصر عليه الامام وأتباعه كما اطلاق الاسد على الشجاع أو في الصورة كاطلاقه على الصورة المنقوشة على الحائط وهذا النوع يسمى المستعار لأنه لما أشبه في المعنى أو الصورة استعيرنا له اسمه فكسونا اياه ومنهم من قال كل مجاز مستعار حكاية القرافى . الرابع المضادة وهى تسمية الشيء باسم ضده كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فأطلق على الجزاء سيئة مع أن الجراء حسن ويمكن أن يكون من مجاز المشابهة كما قاله في المحصول لأن المماثلة شرط ويمكن أن يكون أيضاً حقيقة لأنه يسوء الجانى فالاولى التمثيل بالمفازة للبرية المهلكة . الخامس السكوية وهو اطلاق اسم الكل على الجزء كاطلاق القرآن على بعضه ومثله الامام وأتباعه باطلاق العام على الخاص وفيه نظر فإن العموم من باب السكوية لا من باب الكل والفرد منه من باب الجزئية لا من باب الجزء كما تقدم إيضاحه في تقسيم الدلالة لاجرم أن المصنف مثل بالقرآن وفيه نظر أيضاً فإن فيه نزاعاً تقدم في الكلام على الحقيقة الشرعية فالاولى التمثيل بقوله تعالى يجعلون أصابعهم في آذانهم أى أنا ملهم . السادس الجزئية وهو اطلاق اسم الجزء على الكل كاطلاق الاسود على الزنجى فإن بياض عينيه وأسنانه مانع من كونه حقيقة واعلم أن هذا المثال ذكره الامام وأتباعه فتابعهم المصنف وهو على عكس المدعى فإنه من باب تسمية الجزء باسم الكل كالقسم الذى قبله وأيضاً فالمفهوم من الاسود قيام السواد بظاهر جلده فقط وأيضاً فحمل المشتق على الشيء أعم من كونه ثابتاً لسلكه أو بعضه

بدليل الأعرج المكسور إحدى الرجلين والصواب التثنية بقوله تعالى «فتحير رقة مؤمنة»  
والأول وهو إطلاق اسم الكل على الجزء أقوى من إطلاق اسم الجزء على الكل لأن الكل  
يستلزم الجزء من غير عكس . السابع الاستعداد وهو أن يسمى الشيء المستعداً باسم ذلك  
الامر كتسمية الخمر وهو في الدن بالمسكر فان الخمر في تلك الحالة ليس بمسكر بل مستعد له  
وعبر الامام عن هذا بتسمية إمكان الشيء باسم وجوده وعبر عنه ابن الحاجب بتسمية الشيء  
باسم ما يؤثر اليه . الثامن تسمية الشيء باعتبار ما كان عليه سواء كان جامداً كإطلاق العبد  
على العتيق أو مشتقاً كإضارب على من فرغ من الضرب وهذا النوع ساقط في كثير من النسخ  
اكتفاء بما تقدم في الاشتقاق . التاسع المجاورة وهو تسمية الشيء باسم ما يجاوره كإطلاق  
الراوية على ظرف الماء وهو القرية فان الراوية لغة اسم للجبل أو البغل أو الحمار الذي يستقي  
عليه كما قاله الجوهري وأطلق على القرية لمجاورتها له . العاشر الزيادة وهو أن ينتظم الكلام  
بإسقاط كلمة فيحكم بزيادتها كقوله تعالى : « ليس كمثل شيء » فان الكاف زائدة تقديره ليس  
مثل شيء إذ لو كانت أصلية لكان تقديره ليس مثل مثله شيء لأن الكاف بمعنى مثل وحينئذ  
فيلزم اثبات مثل لله تعالى وهو محال ولك أن تقول ليست الكاف زائدة وتجب عما  
قالوه بوجهين أحدهما أن هذه قضية سالبة والسالبة تصدق بانتفاء الذات وبانتفاء النسبة فإذا  
قلنا ليس زيد في الدار يصدق ذلك بانتفاء زيد أو انتفاء الدار أو انتفاء حصوله فيها فكذلك  
في الآية . الثاني أن المثل يلزم منه بالضرورة أن يكون له مثل فان زيدا إذا كان مثلاً لعمر وكان  
عمر مثلاً له أيضاً وحينئذ فيلزم من نفي مثل المثل نفي المثل لأنه يلزم من نفي اللازم نفي الملزوم  
فان قيل فيلزم انتفاء ذات الباري سبحانه وتعالى على هذا التقدير لأنه من جملة الأمثال قلنا  
لا يلزم فان المراد نفي مثل المثل عن الله تعالى لانفيه تعالى أو نقول خص بالعقل . الحادي  
عشر النقصان وهو أن ينتظم الكلام بزيادة كلمة فيه لم نقصانها كقوله تعالى : « وأسأل القرية »  
أي أهل القرية فان القرية هي الأبنية المجتمعة وهي لا تسئل وهذا المجاز إنما هو من مجاز  
التركيب لأن المجاز في الأفراد هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له والمحدوف لم يستعمل  
ألبتة بل الحاصل هو استناد السؤال إلى القرية وهو شأن المجاز الاسنادي ويظهر أن يكون  
هذا النوع المتقدم وهو المجاز بالزيادة كذلك أيضاً لأن الزائد لم يستعمل في شيء ألبتة ويقضى  
كلام المحصول أن هذين القسمين من مجاز الأفراد . الثاني عشر التعلق الحاصل بين المصدر  
واسم المفعول واسم الفاعل فان كلا منهما يطلق على الآخر مجازاً فيدخل فيه ستة أقسام أحدها  
إطلاق اسم الفاعل على اسم المفعول كقوله تعالى : « من ماء دافق » أي مدفوق ومنه قولهم  
سر كاتم أي مكتوم الثاني عكسه كقوله تعالى « حجاباً مستورا » أي ساتراً وقوله تعالى : « انه كان  
وعده مأتياً » أي أتياً على بعض الأقوال الثالث إطلاق المصدر على اسم الفاعل كقولهم

رجل صريم وعدل أى صائم ومادل الرابع عكسه كمتو لخم قم قائما واسكت ساكتا أى قياما وسكونا الخامس اطلاق اسم المفعول على المصدر كقوله تعالى: «بأيكم المفتون» أى الفتنة السادس عكسه وعليه اقتصر المصنف كقوله تعالى: «هذا خلق الله» أى مخلوق الله وقوله تعالى «ولا يحيطون بشيء من علمه» أى من معلوماته ولك أن تقول هذا من باب اطلاق اسم الجزء وإرادة الكل لأن المشتق منه جزء من المشتق واعلم أن ابن الحاجب ذكر خمسة أقسام فقط وهى فى الحقيقة أربعة وحذف ما عداها بما ذكر فى هذا الفصل من الأقسام والتفاريع قال (الرابعة السَّمَجازُ بالذات لا يكون فى الحرف لعدم الإفادة والفعل والمشتق لأنها يتبعان الأصول

المسئلة (الرابعة المجاز بالذات) أى الاصاله إنما يكون فى اسم الجنس وهو مادل على نفس الذات الصالحة لأن تصدق على كثيرين من غير اعتبار وصف من الأوصاف كالأسد للشمجاع والقتل للضرب الشديد و (لا يكون فى الحرف لعدم الإفادة) أى لعدم كون الحرف بنفسه مفيدا للمعنى من غير انضمام شيء إليه فاذا انضم إليه ما من شأنه الانضمام إليه كان حقيقة كقولك زيد فى الدار وإلا كان مجازا بحسب انضمام ما ليس من شأنه ذلك كقولك زيد فى نعمة إذ حرف الظرف وارد على طريق المجاز حيث استعمل فى غير الظرف بتبعية الاستعارة بالكناية فى نفس المجرور بأن أضمر فى النفس تشبيه النعمة بالظرف كالدار مثلا ولم يصرح بغير المشبه وذكر ما يخص المشبه به وهو فى الظرفية أو بأن ذكر المشبه وأريد المشبه به ادعاء بقرينة فى على اختلاف المذهبين فشبّه أولا النعمة بالظرف ثم استعمل فيها ما حتمه أن يستعمل فيه فيكون المجاز فى الحرف تبعا للاستعارة فى المجرور وهذا إنما هو رأى الزمخشري وأما عند السكاكى فهو تبع للتجوز فى متعلق معناه كالظرفية مثلا إذ هى وأمثالها كابتداء الغاية وانتهائها ليست معانى الحروف عنده بل متعلقات لمعانيها أى إذا أفادت هذه الحروف معانى رجعت تلك المعانى إلى هذه بنوع استلزام وتحقيق التبعية فى ذلك أنه شبه أولا ملابسة النعمة بالظرفية مثلا ثم استعمل فى المشبه حرف فى الموضوع للاستعمال فى الظرفية التى هى المشبه بها فجرت الاستعارة أولا فى الظرفية وتبعتها فى الحرف وصار الحكم فى حكم الأسد حيث استعيرت لما يشبهه الظرفية هكذا حقق الفاضل (و) لا يكون المجاز بالاصالة فى (الفعل والمشتق) منه كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة وأفعال التفضيل وأسماء الزمان والمكان والآلة (لأنهما يتبعان الأصول) أى للفعل وما يشتق منه فى التجوز والاولى يتبعان الاصل بالافراد إذ التجوز فى الجميع فرع التجوز فى المصدر وهو أمر واحد ولعله إنما ذكر صيغة الجمع بناء على شمول الفعل وما يشتق منه مثل ضرب وقتل ونطق وغيرها ومشتقات كل منها ولها أصول

والعلم لانه لم يُنقل ( لعلاقة ) أقول دخول المجازى الكلام قد يكون بالذات أى  
بالإصالة وقد يكون بالتبعية فالذى لا يدخل فيه المجاز بالذات أمور • أحدها الحرف لانه  
لا يفيد معناه وحده بل لا يفيد الا بذكر متعلقه فإذا لم يفد وحده فلا يدخله المجاز لأن دخوله  
فرع عن كون الكلام مفيداً وأما بيان دخوله فيه بالتبع فبان تستعمل متعلقاتها استعمالاً مجازياً  
فينسرى التجوز من المتعلقات اليها كقوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً  
فان تعليل الالتقاط بصيرورته عدواً لما كان مجازاً كان ادخال لام العلة أيضاً مجازاً وهذا فى  
الحقيقة يرجع إلى مجاز التركيب لكون الحرف قد ضم إلى مالا ينبغي ضمه اليه هكذا قاله فى  
المحصول وفيه نظر فان هذا الضم قد يوجد فى المجاز الافرادى كقولنا رأيت أسداً يرمى بالنشاب  
وأيضاً فلو لم يدخل المجاز بالذات فى الحرف لكونه غير مفيد بنفسه لم تدخل فيه الحقيقة  
بالذات أيضاً لكنه سيأتى فى الفصل الثامن فى تفسير الحروف أنها وضعت لمعان واستعملت  
فيها . الثانى الفعل بأقسامه والمشتق بأقسامه كضارب ونحوه لأن كلا من الفعل والمشتق تابع  
لأصله وهو المصدر فى كونه حقيقة أو مجازاً فاطلاق ضارب مثلاً بعد انقضاء الضرب أو قبله إنما  
كان مجازاً لأن اطلاق الضرب والحالة هذه كقولنا زيد ذو ضرب مجازاً لحقيقة . الثالث العلم  
لانه ان كان مرتجلاً أو منقولاً لغير علاقة فلا إشكال فى كونه ليس بمجاز وان  
نقل لعلاقة كن سمي ولده مباركا لما اقترن بحمله أو وضعه من البركة فكذلك لانه لو  
كان مجازاً لا تمتنع اطلاقه عند زوال العلاقة وليس كذلك وتعليل المصنف بكونه لم ينقل  
لعلاقة لا يستقيم بل الصواب ما قلناه نعم لو قارن الاستعمال وجود العلاقة فان التزم

هى مصادرها وإنما صار التجوز فيها بالتبع للتجوز فى المصدر أما فى الفعل فلان التجوز يقتضى  
العلاقة المقترنة لموصوفية الطرفين وإنما تصلح للموصوفية الحقائق أى الأمور المتقررة الثابتة  
كقولك كل جسم أبيض وبياض صاف دون معنى الفعل المتجدد الغير المتقرر بدخول الزمان  
فى مفهومه وهذا يصح دليلاً على لزوم كون التجوز فى الحرف بالتبع أيضاً . وأما فى المشتقات منه فلان  
المقصود الأهم فيها المعنى القائم بالذات لانفس الذات والالذ كذا اللفظ الدال على نفس الذات فيقدر  
التجوز فى نطق الحال بكذا أو الحال ناطقة أو لافى النطق للدلالة لاشتراكهما فى إيضاح المعنى ثم يشتق  
منه الفعل والصفة وكذا فى قولك هذا مقتل فلان أى مضربه أو أضرب فيه ضرباً شديداً يقدر فى  
القتل أولاً ( و ) لا يكون المجاز بالإصالة فى ( العلم ) أيضاً ( لانه لم ينقل لعلاقة )  
فى هذا الكلام نوع خفاء لانه ان فسر بما يتوهم من أن معناه أنه لو نقل من المعنى الاصلى  
إلى المعنى العلمى لعلاقة ثم صار حقيقة فيه كان عند استعماله فى المعنى الاصلى أو نحوه مما  
يوجد بينه وبين معناه العلمى هذه العلاقة مجازاً بخلاف ما إذا لم يكن النقل لعلاقة وليس

كون مجازاً فيرد عليه هنا وإلا ورد عليه في حد المجاز وأيضاً يرد عليه قولهم هذا حاتم جرد  
أوز هير شعرا وقرأت سيويه فإنها اعلام دخلها التجوز الآن يقال الكلام إنما هو في استعمال  
العلم فيما جعل علماً عليه لكنه على هذا التقدير لا بد من تخصيص الدعوى وأيضاً فكلامه  
يؤهم أن العلم قد يدخل فيه المجاز بطريق التبعية وليس كذلك وإذا علمت ما ذكرناه علمت  
أن ما عده يدخل فيه المجاز بالذات قال في المحصول وهو اسم الجنس فقط نحو أسد وفي المستصفي  
للفزالي أن المجاز قد يدخل في الاعلام أيضاً قال (الخامسة المجاز خلاف الأصل  
لاحتياجه إلى الوضع الأول والمناسبة والنقل

معناه أنه لم ينقل من معناه الأول إلى المعنى العلمى لعلاقة حتى يكون مجازاً فيه إذ الكلام في  
كون العلم مجازاً في معنى آخر لا كون اللفظ مجازاً في معناه العلمى ففيه بحث لأن عدم النقل  
لعلاقة لا يقتضى أن لا يوجد تسمية علاقة أما بين معناه ومعنى من المعاني حتى يمتنع التجوز  
بالإصالة فيه كيف ويقال جاء زيد ويراد كتابه أو رسوله ونحو ذلك إطلاقاً لاسم المتعلق على  
المتعلق وقد أطلق اسم الفسيقة على الفاسق لذلك قال :

أدعى بأسماء — بزا في قبائلها كأن أسماء صارت بعض أسمائى

وإن أريد به أن العلم لا ينقل أى لا يستعمل في آخر لعلاقة فهو ممنوع وسنده ما ذكرنا  
نعم لا يتجوز في العلم لعلاقة المشابهة حتى يكون استعارة لاقتضاها إدخال المشبه في جنس  
المشبه به والعلم مناف للجنسية للتنافي بين لازمهما أعنى امتناع الاشتراك وثبوت  
الاشتراك إلا عند تضمنه نوعاً من الوصفية بسبب اشتباهه بوصف أما كحاتم المنضمين  
لوصف الجود للشخص الجواد كأنه موضوع لما يصدق على أفراد الجواد والفرد  
المتعارف هو ذات الحاتم والغير المتعارف سائر الأفراد صرح بذلك أهل المعاني إلا أن  
ذلك غير وما ذكره غير و غاية ما يحتمل هنا أن يقال المراد أن العلم لا يكون مجازاً في  
معناه العلمى لأنه إن كان مرتجلاً فظاهر كغطفان وإن كان منقولاً كزيد مثلاً فهو لم  
ينقل عن معناه الأصلى إلى العلمى مع اعتبار أن بينهما علاقة حتى يكون مجازاً . المسئلة  
(الخامسة — المجاز خلاف الأصل) بمعنى أنه إذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فحمله  
على المجاز مرجوح (لاحتياجه) أى المجاز (إلى) أشياء (الوضع الأول) للمعنى  
الحقيقى (والمناسبة) بينه وبين المعنى المجازى (والنقل) منه إليه والحقيقة تحتاج  
إلى أمر وهو الوضع الأول واشترط الاستعمال مشترك بينهما فلذا لم يذكره كذا قال  
المراغى قال الفرى وفيه نظر لأنه حينئذ ينبغى أن لا يذكر الوضع الأول أيضاً ثم قال بل  
ذلك لأن ذكر الحقيقة والمجاز يغنى عن ذكر الاستعمال لكونه مأخوذاً في تعريفهما أقول



ولإخلاقه بالفهم فإن غلب كالطلاق تساوي الأولى الحقيقة عند أبي حنيفة

الوضع الأول أيضا مأخوذ في التعريفين حيث قيل فيما وضع له وفي غير ما وضع له فذكرهما يغني عن ذكره أيضا قوله ( وإخلاقه ) دليل آخر أي هو خلاف الأصل لأنه محل ( بالفهم ) قال الفري وذلك عند استعمال اللفظ الذي له مدلول واحد حقيقة من غير قرينة واردة المعنى المجازي لتبادر الذهن إلى ما وضع له الغير المراد أقول فيه نظر لأن القرينة المانعة عن إرادة ما وضع له من شرائط المجاز حتى أخذه البعض في تعريفه فوجودها كيف يتبادر الذهن إلى ما وضع له قال الخنجي هو محل حيث لم يقب له المخاطب للقرينة أو تعدد مجازاته أي معانيها المجازية قال الفري فيه نظر لأن الحقيقة كذلك حيث تعددت الحقائق ولم يتب للقرينة أقول حيث يكون اللفظ مشتركا ولا نزاع في كونه محلا خلاف الأصل بل أولى ثم ما مر فيما لم يغلب المجاز بحيث صار متعارفا ( فإن غلب كالطلاق ) الموضوع لغة للإرسال الغالب في رفع قيد النكاح ( تساوي ) ولم يتعين أحدهما إلا بقرينة عند الشافعية لكون كل منهما راجعا على الآخر من وجه قيل عليه إذا قال لمنكوحته ه زينب طالق أفاد رفع قيد النكاح وفاقا وإن لم توجد نية فأين التساوي أجاب الفري بأن ذلك لوجود الموجب على التقديرين لأن المراد إن كان رفع قيد النكاح فذلك وإن كان رفع القيد المطلق فهو يستلزم رفع قيد النكاح أقول إن أريد برفع القيد المطلق رفع كل قيد ليس ما وضع له اللفظ وإن أريد رفع قيد ما فلا نسلم أنه مستلزم لما ذكره فإن قلت يراد رفع قيد ما وانتفاء المطلق يستلزم انتفاء جميع المقيدات إليه أشار الجاربردي قلنا إن أريد رفع قيد ما رفع مفهوم القيد وحقيقته من حيث هي بالكلية مع قطع النظر عن الفرد ولا نسلم أن الطلاق يدل عليه وإن أريد رفع فرد من أفراد مفهوم القيد فلا نسلم الاستلزام فإن قلت إذا ارتفع الفرد ارتفعت الحقيقة لاشتراكه عليها قلنا ارتفاع الكل لا يوجب ارتفاع جزء معين ولو سلم فعني ارتفاع الحقيقة أنها لم تبقى في ضمن ذلك الفرد لا أنها لم تبقى في شيء من الأفراد فإن قلت إذا دل على انتفاء فرد من أفراد القيد دل على ارتفاع كل من الأفراد لأن انتفاء فرد ما لا يكون إلا بانتفاء كل منها كما في ما أحد خير منك قلنا لا نسلم ذلك في غير النني الصريح ألا ترى أن قولنا امتنع رجل عن الحجى لا يدل على انتفاء الحجى عن كل من الرجال والتحقيق أن النزاع فيما تكون الحقيقة مستعملة لا مبهورة ويكون المجاز أغلب استعمالا ومتعارفا والطلاق في الإرسال حقيقة مبهورة بالنظر إلى عرف الشرع فلا يعارض المجاز الذي صار حقيقة شرعية وعرفية ( والأولى الحقيقة ) المستعملة ( عند أبي حنيفة

والمجاز عند أبي يوسف رضى الله عنهما ) أقول الأصل في الكلام هو الحقيقة حتى إذا تعارض المعنى الحقيقي والمجازي فالحقيقي أولى لأن المجاز خلاف الأصل والمراد بالأصل هنا إما الدليل أو الغالب والدليل عليه أمران : أحدهما أن المجاز إنما يتحقق عند نقل اللفظ من شيء إلى شيء لعلاقة بينهما وذلك يستدعي أموراً ثلاثة الوضع الأول والمناسبة والنقل وأما الحقيقة فإنه يكفي فيها أمر واحد وهو الوضع الأول وما يتوقف على شيء واحد أغلب وجوداً مما يتوقف على ذلك الشيء مع شيئين آخرين وقد أهمل المصنف الاستعمال ولا بد منه فيهما . الثاني أن المجاز يخل بالفهم وتقريره من وجهين أحدهما أن الحمل على المجاز يتوقف على القرينة الحالية أو المقالية وقد تخفى هذه القرينة على السامع فيحمل اللفظ على المعنى الحقيقي مع أن المراد هو المجازي الثاني أن اللفظ إذا تجرد عن القرينة فلا جائز أن يحمل على المجاز لعدم القرينة ولا على الحقيقة لأنه يلزم الترجيح بلا مرجح لأن المجاز والحقيقة متساويان على هذا التقدير وقد نص عليه في المحصول كما سأذكره في أثناء هذه المسئلة ولا عليهما معا للوقوع في الاشتراك فيلزم التوقف وهو محل بالفهم ( قوله فان غلب ) أى هذا فيما إذا لم يكن المجاز غالباً على الحقيقة فان غلب فقال أبو حنيفة الحقيقة أولى لكونه حقيقة وقال أبو يوسف المجاز أولى لكونه غالباً قال القرافى في شرح التنقيح وهو الحق لأن الظهور هو المكلف به وفي المحصول والمنتخب عن بعضهم أنهما يستويان فلا ينصرف لأحدهما إلا بالنية لأن كل واحد راجع من وجه ومرجوح من وجه وأسقطه صاحب الحاصل وجزم به الإمام في المعالم ومثل له بالطلاق فقال أنه حقيقة في اللغة في إزالة القيد سواء كان عن نكاح أو ملك يمين أو غيرها ثم اختص في العرف بإزالة قيد النكاح فلاجل ذلك إذا قال الرجل لامته أنت طالق لاتعق إلا بالنية ثم قال فان قيل فيلزم أن لا يصرف إلى المجاز الراجع وهو إزالة قيد النكاح إلا بالنية وليس كذلك قال فالجواب أنه إنما لم يحتج إلى النية لأننا إن حملناه على المجاز الراجع وهو إزالة قيد النكاح فلا كلام وإن حمل على الحقيقة المرجوحة وهو إزالة مسمى القيد من حيث هو فيلزم زوال قيد النكاح أيضاً لحصول مسمى القيد فيه فلا جرم أن أحد الطرفين في هذا المثال بخصوصه لم يحتج إلى النية بخلاف الطرف الآخر وقد تبع المصنف كلام المعالم في اختيار التساوى والتمثيل بالطلاق ولم يذكرهما في المحصول ولا في المنتخب وهنا أمور مهمة أحدها أنه لم يحرر محل النزاع وقد حرره الحنفية في كتبهم فان مرجع هذه المسئلة اليهم ونقله عنهم القرافى أيضاً فقالوا

والمجاز المتعارف ( عند أبي يوسف رضى الله عنها ) وعند محمد أيضاً كما تشهد به كتب الحنفية ولهذا وحلف أن لا يأكل من هذه الخنطة فعنده يقع على عينها دون ما يتخذ منها لأن الحقيقة مستعملة إذا الخنطة تغلى وتقلى ويتخذ منها الهريسة وعندهما يحث بأكلها وأكل ما يتخذ منها عملاً بعموم

المجاز له أقسام أحدها أن يكون مرجوحاً لا يفهم إلا بقرينة كالأسد للشجاع فلا اشكال في تقديم الحقيقة وهذا واضح الثاني أن يغلب استعماله حتى يساوى الحقيقة فقد اتفق أبو حنيفة وأبو يوسف على تقديم الحقيقة ولا خلاف أيضاً نحو النكاح فإنه يطلق على العقد والوطء اطلاقاً متساوياً مع أنه حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر وجعل ابن التلساني في شرح المعالم هذه الصورة محل النزاع قال لأنه اجمال عارض فلا يتعين إلا بقرينة وقد ذكر في المحصول هذه الصورة في المسئلة السابعة من الباب التاسع وجزم بالمساوى . الثالث أن يكون راجعاً والحقيقة مائة لاتراد في العرف فقد اتفقا على تقديم المجاز لأنه إما حقيقة شرعية كاصلاً أو عرفية كالدابة ولا خلاف في تقديمهما على الحقيقة الغوية مثاله حاف لا يأكل من هذه النخلة فإنه يحتمل بشرها لا بنحشها وإن كان هو الحقيقة لأنها قد أميتت . الرابع أن يكون راجعاً والحقيقة تنماد في بعض الاوقات فهذا موضع الخلاف كالقوله قال والله لأشربن من هذا النهر فهو حقيقة في الكرع من النهر بفيه وإذا اغترف بالسكوز وشرب فهو مجاز لأنه شرب من السكوز لا من النهر لكنه المجاز الراجع المتبادر والحقيقة قد تراد لأن كثيراً من الرعاء وغيرهم يكرع بفيه وقال الاصفهاني في شرح المحصول محل الخلاف أن يكون المجاز راجعاً على الحقيقة بحيث يكون هو المتبادر إلى الذهن عند الاطلاق كالمنقول للشرعى والعرفي وورود اللفظ من غير الشرع وغير العرف فأما إذا ورد من أحدهما فإنه يحمل على ما وضعه له . الامر الثاني أن الحكم بالتساوى الموجب للتوقف على القرينة مطلقاً يستقيم إذا لم يكن المجاز من بعض أفراد الحقيقة كالراوية فإن كان فرداً فلا فإنه إذا قال القائل مثلاً ليس في الدار دابة فليس فيها حمار قطعاً لأننا إن حملنا اللفظ على المجاز الراجع وهو الحمار وشبهه فلا كلام أو على نفي الحقيقة وهو مطلق مادب فينتفي الحمار أيضاً لأنه يلزم من نفي الأعم نفي الأخص فصار الكلام دالاً على نفي المجاز الراجع على كل تقدير فلا يتوقف على القرينة أما الحقيقة المرجوحة فهي منتفية على تقدير دون تقدير فحسن التوقف وإن كان الكلام في سياق الثبوت كان دالاً على ثبوت الحقيقة المرجوحة فإذا قال في الدار دابة فإن حملناه على الحقيقة المرجوحة فلا كلام أو المجاز الراجع ثبت أيضاً لأنه يلزم من ثبوت الأخص ثبوت الأعم وأما المجاز فثبت على تقدير دون تقدير فيتوقف على القرينة فصارت الصور خمسة ثلاثة

المجاز المتعارف إذ المتعارف المفهوم من قولنا بنو فلان يأكلون خبطة بلد كذا أكل ما في باطنها سواء كان في ضمن أكلها أو أكل ما يتخذ منها وقيل هذا الخلاف مبنى على أن المجاز عنده خلف عن الحقيقة في التكلم وعندهما في الحكم فرجع هو المستعملة لأن هار جحانا في التكلم إذ الأصل في الاطلاق الحقيقة ورجعنا المتعارف لأن له رجعنا في الحكم لشموله حكم الحقيقة المسئلة

توقف على القرينة واثنان لا يتوقفان \* الامر الثالث أن التمثيل بالطلاق فيه نظر لأنه صار حقيقة عرفية عامة في حل قيد النكاح وهي مقدمة على اللغوية كما سيأتى ولا ذكر المسئلة في كتب الامدى ولا في كلام ابن الحاجب قال ( السادسة — 'يُعَدَّلُ' إلى 'المَجَازِ' لنقل لفظ الحقيقة كالحَنَفَقِيقِ أو لحقارة معناه كقضاء الحاجة أو لبلاغة لفظ المَجَازِ أو لعظمة في معناه كالمَجْلِسِ أو زيادة بيان كالأسد \* السابعة

( السادسة ) في أسباب العدول عن الحقيقة ( يعدل إلى المجاز ) عن الحقيقة ( لنقل لفظ الحقيقة ) على اللسان ( كالحنفقيق ) هو اسم للداهية فيعدل إلى لفظ يكون سهلا على اللسان وإن دل عليها مجازاً ( أو لحقارة معناه ) أى معنى لفظ الحقيقة فيعدل إلى لفظ المجاز تنزها منه ( قضاء الحاجة ) والمفهوم من شرح الجاربردى أن هذا لفظ المجاز \* والحقيقة التغوط وفي شرح الفرى العكس حيث جعل الغائط مجازاً عن قضاء الحاجة الذى هو عبارة عن المعنى الحقير أقول لسكل منهما وجه إذ لفظ العام المستعمل في الخاص كالحيوان فى الإنسان لا يتعين لكونه مجازاً فكذا لفظ قضاء الحاجة فى المعنى الحقير إلا إذا اعتبر الخصوصية فى الاطلاق حينئذ يكون مثالا للفظ المجاز المعدول إليه عن اللفظ الموضوع كالأسول مثلاً لحقارة معناه ويجوز أن يكون مثالا للمعنى الحقير إلا أنه عبر عنه بما لا يشعر بخصوص المعنى الحقير بل بما هو أعم منه ويكون لفظ المجاز الغائط الموضوع للمكان المظمن ( أو لبلاغة لفظ المجاز ) فان قوله تعالى : « اشتمل الرأس شيئا » أبلغ من شيب الرأس ( أو لعظمة فى معناه ) أى المجاز ( كالمجلس ) فى قولك السلام على المجلس العالى مكان السلام عليك ( أو زيادة بيان ) لتتوية حال المذكور ( كالأسد ) فى قولك رأيت أسدا فى الحمام مكان رأيت رجلا شجاعا إذ فى الاول من المبالغة ما ليس فى الثانى فالخاص أن العدول إلى المجاز إما لأمير يرجع إلى اللفظ المجازى أو معناه \* والاول إما لأن لفظه أسهل من لفظ الحقيقة وهو التسم الاول أو أبلغ وهو التسم الثالث أو أعزب كالروضة للمبرة أو صالح لا لا يصاح له لفظ الحقيقة كالتقافية والسجع وغيرها من أصناف البديع ولم يذكره اللهم إلا إذا جمل الصناعة البديعية من البلاغة . والثانى إما لعظمة فى معناه وهو التسم الرابع أو لكونه غير حتمير كما أنه لا عظمة فيه مع حقارة معنى الحقيقة وهو التسم الثانى أو لزيادة تقوية المعنى المسروق وهو التسم الخامس وإنما كان هذا راجعاً إلى معنى المجاز لأن لفادة الأسد المستعارة زيادة المبالغة لكون معناه وهى الجئة المخصوصة فى غاية الجرأة المسئلة ( السابعة ) فى أن لا مماندة بين الحقيقة والمجاز عدما إلا

اللفظ قد لا يكون حقيقة ولا مجازاً كما في الوضع الأول والأعلام وقد يكون حقيقةً ومجازاً باصطلاحين كاللادابة \* الثامنة علامة الحقيقة سبق الفهم والعراء عن القرينة وعلامة المجاز الإطلاق على المستحيل مثل واسأل القرية والإعمال في المنسى الدابة للحمار ) أقول المسئلة السادسة في سبب العدول عن الحقيقة إلى المجاز وهو إما أن يكون بسبب لفظ الحقيقة أو معناها أو بسبب لفظ المجاز أو معناها ( فالأول ) أن يكون لفظ الحقيقة ثقيلاً على اللسان كالخفيف قال الجوهري وهو الداهية ثم ذكر أعنى الجوهري في الكلام على الداهية أن الداهية هو ما يصيب الشخص من نوب الدهر العظيمة قال وهو أيضاً الجيد الرأي إذا تقرر هذا فلك أن تعدل

بعد الاستعمال ولا وجوداً إلا باصطلاح واحد فـ ( اللفظ قد لا يكون حقيقة ولا مجازاً كما في الوضع الأول ) قبل استعماله فيما وضع له أو غيره لعدم تناول جنسهما وهو المستعمل إياه ( و ) كما في الأعلام فإنها ليست بحقيقة ولا مجاز قال الجاربردى وفيه نظر لأن ( الأعلام ) المرتجلة كعطفان مثلاً حقيقة لاستعمالها فيما وضعت له وعندى أن المراد الأعلام المنقولة فإنها ليست بحقيقة لعدم استعمالها فيما وضعت له وأولاً ولا مجازاً لاشتراط العلاقة في المجاز ولا علاقة في الأعلام المنقولة أقول فيثبت أن يكون النقل وضعاً جديداً فتكون حقائق عند استعمالها في المعاني العلمية ( وقد يكون ) اللفظ الواحد ( حقيقة ومجازاً ) في معنى واحد لكن لا باصطلاح واحد لاستلزامه كون هذا اللفظ موضوعاً لذلك المعنى وغير موضوع له في هذا الاصطلاح بل ( باصطلاحين كاللادابة ) قال الفري فانه حقيقة لغوية مجاز عرفي لاختصاصها في العرف بالفرس والبغل وفي كلام المصنف اشعار بذلك كما سيظهر لكن فيه نظر لأنها حقيقة فيما يدب على الأرض لغة لاني الحمارة من حيث هو اللهم إلا أن يقال ذلك باعتبار أنه ما يدب عليها والأقرب ما قال الجاربردى أنها في الجمال حقيقة عرفية مجاز لغوي \* المسئلة ( الثامنة علامة الحقيقة سبق الفهم ) أى بتبادر الذهن إلى فهم المعنى المستعمل فيه عند سماع اللفظ من غير قرينة ( والعراء ) أى عراء اللفظ ( عن القرينة ) عند استعماله مثلاً إذا استعمل في أحد المعنيين بلا قرينة وفي الآخر بقرينة دل على كونه حقيقة في الأول ( وعلامة المجاز الإطلاق على المستحيل ) أى تعليق اللفظ بما لا يجوز تعليقه به لاستحالة المعنى المستفاد من ظاهر التعليق فانه يدل على أنه غير موضوع له إنما هو مجاز ( مثل واسأل القرية ) فارت السؤال عن القرية مستحيل ( و ) أيضاً علامته ( الإعمال ) أى إعمال اللفظ ( في ) المعنى ( المنسى كاللادابة للحمار ) هذا يوم أن اللفظ كان موضوعاً للحمار ثم نقل في العرف إلى غيره كالفرس مثلاً فصار المعنى الأول

عن هذا اللفظ لثقله إلى لفظ آخر بينه وبين المصيبة علاقة كالموت مثلاً فيقال وقع في الموت وزعم كثير من الشارحين أن المجاز هنا هو الانتقال من الخنفيق إلى الداهية وهو غلط فان موضوع الخنفيق لغة هو الداهية كما نقلناه عن الجوهري ( وأما الثاني ) فهو أن يكون معناها حقيراً كقول السائل لسلمان الفارسي هل سمعتم نبيكم كل شيء حتى الخراة بكسر الخاء المعجمة على وزن الرسالة فتعال له سلمان أجل نهانا عن كذا وكذا فلما كان معناها حقيراً عدل عنها إلى التعبير بالغائط الذي هو اسم للكان المطمئن أى المنخفض وبقضاء الحاجة أيضاً الذي هو عام في كل شيء وظن جمع من الشارحين أن الغائط هو الحقيقة فعدل عنه إلى قضاء الحاجة وهو غلط فاحش أوقعهم فيه صاحب الحاصل فانه قد غلط في اختصاره لكلام المحصول ( وأما الثالث ) فهو أن يحصل باستعمال لفظ المجاز شيء من أنواع البديع والبلاغة كالمجانسة والمقابلة والسجع ووزن الشعر ولا يحصل بالحقيقة وفسر بعض الشارحين البلاغة بما يرجع حاصله إلى كونه أقوى وأبلغ في المعنى من الحقيقة وليس كذلك فان القوة قسم آخر سيأتى ( وأما الرابع ) فهو أن يكون في المجاز عظمة أى تعظيم كقولك سلام على المجلس العالى فان فيه تعظيماً بخلاف المخاطبة كقولك سلام عليك أو يكون فيه زيادة بيان أى يكون فيه تقوية لما يريد المتكلم كما قاله في المحصول كقولك رأيت أسداً يرى فان فيه من المبالغة ما ليس في قولك رأيت انساناً يشبه الأسد في الشجاعة ولا ذكر لهذه المسئلة في المنتخب ولا في كتب الآمدى وابن الحاجب \* المسئلة السابعة اللفظ قد لا يكون حقيقة ولا مجازاً وذلك في شيئين ذكرهما الإمام والآمدى أحدهما وعاليه

منسياً فعمد لإعمال اللفظ فيه تعلم أنه فيه مجاز وهو خلاف مانص عليه الشافعى وأفتى به الفقهاء كما سبق لكنه محتار الفنى ، أقول ويمكن أن يؤول المنسى بالمعلوب بالنسبة إلى أى اصطلاح كان فيستقيم إذ الغالب في اللغة لإعمال الدابة فيما يدب وإعماله في الحمار من حيث أنه حمار لغة بلا قرينة مغلوب بل مهجور وإن كان الاعمال من حيث أنه ما يدب كثيراً ويحتمل أن العرف نقلها إلى الأنواع الثلاثة ثم غلب في النوعين بحيث صار الاعمال في الحمار متروكة فكأنه وجد هنا عرفان أحدهما طار رافع للأول وذلك كالحلف على أن لا يأكل رأساً فانه كان في أكل رأس البعير والبقر والغنم ثم خص بالآخرين ثم بالآخر منهم ومن علاماته أن يتبادر غيره لولا القرينة على عكس الحقيقة ونوقض بالمشارك المستعمل مجازاً إذ لا يتبادر غير معناه المجازى للتعدد بين معانيه وعدم تبادر شيء منها أوجب بالمنع بل يتبادر أحد معانيه لا على التعيين وهو غيره فان قلت لو صح ذلك لصدق على المعين أن يتبادر غيره لان أحد المعاني غير معين غير المعين فيكون المشترك

اقتصر ابن الحاجب اذا وضع الواضع لفظا لمعنى ولم يستعمل فيه لما تقدم لك في حد الحقيقة والمجاز أن كلا منهما هو اللفظ المستعمل فاذا لم يستعمل لا يكون حقيقة ولا مجازا وأهل المصنف هذا القيد ولا بد منه وقيدته تبعا للامام بالوضع الاول ليحترز عن المجاز فانه موضوع على الصحيح كما تقدم عند ذكر العلاقة لكن الوضع الحقيقي سابق على الوضع المجازي ووجه الاحتراز أن المراد من كون المجاز موضوعا أن استعماله يتوقف على اعتبار العرب لتلك العلاقة الحاصلة في ذلك المجاز اما باستعمالهم له أو بمثله وإما بتنصيبهم عليه فلما كان وضعه قد يكون بالاستعمال لم يمكن اطلاق القول بأن الوضع ليس بحقيقة ولا مجاز فان هذا النوع من الوضع مجاز لوجود شرطه فيه الثاني الاعلام كثرة وأسد وغيرهما فلا يكون حقيقة لأنها ليست بوضع واضع اللغة ولأنها مستعملة في غير موضوعها الاصلى ولا مجازا لأنها مستعملة لغير علاقة وهذا الكلام ضعيف أما الاول فلان العرب قد وضعت اعلاما كثيرة وأما الثاني فلانه إنما يأتي اذا فرعنا على مذهب سيدييه وهو أن الاعلام كلها منقولة وقد خالفه الجمهور وقالوا إنما تنقسم إلى منقولة ومرجلة سلبا لكن ينبغي أن تكون حقيقة عرفية خاصة وأما الثالث فقد تقدم منه في المسئلة الرابعة (قوله وقد يكون) أى قد يكون اللفظ الواحد بالنسبة إلى المعنى الواحد حقيقة ومجازا لكن باصطلاحين كاطلاق الدابة على الانسان مثلا فانه حقيقة لغوية مجاز عرفي وقد علمت من هذا وبما قبله ان اللفظ الواحد بالنسبة إلى المعنى الواحد قد يكون حقيقة فقط أو مجازا فقط أو حقيقة ومجازا أو لاحقيقة ولا مجازا \* المسئلة الثامنة في علامة كون اللفظ حقيقة في المعنى المستعمل فيه وهو أمران أحدهما سبقه الى أفهام جماعة من أهل اللغة بדרך قرينة لأن السامع لو لم يعلم ان الواضع وضعه له لم يسبق فهمه اليه دون غيره وقد أهمل المصنف التقييد بالقرينة مع أن الامام وأتباعه ذكروه ولا بد منه ليخرج قوالك رأيت أسدا يرمى بالمشاب ونحوه فان قيل المشترك إذا تجرد عن القرينة لا يسبق الى الفهم منه شيء مع أنه حقيقة في كل من أفراده قلنا العلامة تستلزم الاطراد لا الانعكاس الثاني تعرية اللفظ عن القرينة فاذا سمعنا أهل اللغة يعبرون

مجازا في المعين ويلزم كونه متواطئا قلنا إنما يصح ذلك لو تبادر أحدها لابعينه على أن المراد واللفظ يصلح لكل منها وهو مستعمل في أحدها لا ببعينه وذلك كاف في كون المتبادر غير المجاز فلا يلزم كونه للمعين مجازا كذا ذكر المحقق قال الفاضل المتبادر على لفظ اسم المفعول أى العلم بأن المراد باشتراك احد المعنيين ببعينه كاف في كون المعين الذى بادره غيره وهو أحد المعنيين لاهل التعيين عند الاطلاق غير المجاز لأن الذاير لم يبادره على وجه كونه المراد بل على وجه الحضور فقط فان قالت فولى هذا لا يكون تبادر أحد المعنيين ببعينه

عن المعنى الواحد بلفظين لكن أحدهما لا يستعملونه إلا بقرينة فيكون الآخر حقيقة لأن حذف القرينة دليل على استحقاق اللفظ لذلك المعنى عندهم وأما المجاز فله أيضاً علامتان إحداهما إطلاق الشيء على ما يستحيل منه لأن الاستحالة تقتضي أنه غير موضوع له فيكون مجازاً كقوله تعالى: « وأسأل القرية » الثانية إعمال اللفظ في المنسب بأن يكون اللفظ موضوعاً لمعنى له أفراد فترك أهل العرف استعماله في بعض تلك الأفراد بحيث يصير ذلك البعض منسياً ثم تستعمل اللفظ في ذلك البعض المنسب فيكون مجازاً أى عرفياً كما قاله الإمام، مثاله الدابة فانها موضوع في اللغة لسكل مادب كالفرس والحمار وغيرهما فترك أهل بلاد العراق استعمالها في الحمار بحيث صار منسياً فاطلاقها عليه مجاز عندهم وأما إطلاقها على غير المنسب فقد أطلقوا بأنه مجاز لغوى لأن قصرها على الحمار بأرض مصر والفرس بأرض العراق وضع آخر ولقائل أن يقول أن استعمالها المتكلم ملاحظاً للوضع الأول كان حقيقة وإلا كان مجازاً فإن الوضع الثاني لا يخرج الأول عما وضع له وقد نقل الإمام علامات أخرى للحقيقة والمجاز وضعها ولذلك تركها المصنف قال (الفصل السابع في تعارض ما يخل بالفهم وهو الاشتراك والنقل والمجاز والإضمار والتخصيص)

على التعيين علامة أن المشترك مجاز في غيرهما كلازم أحدهما مثلاً فيبقى نفس جواب التقص قلنا لولا القرينة لتبادر غيره الذي هو أحد المعنيين بعينه على أنه مراد وإن لم يعلم بالتعيين ففي هذا التحقيق إرشاد إلى اصلاح الجواب أقول ومن هذا جاز أن يكون اسم فاعل أيضاً بأن يكون المعنى إذا علم أن الماد الواحد المعين الموضوع له اللفظ المستعمل فيه لا يلزم كونه للمعنى مجازاً إنما يلزم لتبادر القدر المشترك على أنه مراد وموضوع له وهذا معنى قوله إنما يصح لو كان كذا ويكون قوله وذلك كاف معترضاً بين شطري الشرطية لاصلاح الجواب السابق دفعاً لما ذكره الفاضل من السؤال يعنى العلم بأن المراد الواحد المعين الموضوع له وإن لم يعلم بالتعيين كاف في كون المبادر أى السابق إلى الفهم غير المجاز كلازم أحد المعنيين مثلاً فتتحقق علامة المجاز ويؤيد ذلك أنه وقع في بعض النسخ المتبادر من التبادر وبقي شيء وهو أن أحدهما بعينه من غير علم بالمعنيين أيضاً مفهوم مشترك فكيف يكون مراداً وما وضع له المفظ قلنا المراد ما يصدق هو عليه لامفهومه ( الفصل السابع في تعارض ما يخل بالفهم وهو الاشتراك والنقل والمجاز والإضمار والتخصيص ) وهو خمسة أقسام لأن عدم تعيين المعنى من اللفظ إما أن يكون لاحتمال معنى آخر داخل في مفهوم اللفظ أو لاحتمال ما هو خارج عنه فإن كان الأول فهو احتمال التخصيص وإن كان الثاني فاما أن يكون لاحتمال حقيقة أخرى أولاً والأول إن كان مسبقاً



وذلك على عشرة أوجه الأول النقل أولى من الاشتراك لإفراده في الحالتين كالزكاة الثاني المجاز خير منه لكثرتيه

بوضع أولى فهو احتمال النقل وإلا فاحتمال الاشتراك والثاني إن كان المصير إليه لأمر لفظي فهو احتمال الإضمار وإلا فاحتمال المجاز كذا ذكر الجاربردى ولا خفاء في أنه وجه ضبط لا حصر عقلى لورود المنع على الأخير 'والأولى الاحالة على الاستقراء ويقرب منه التمسك بالدوران حيث قالوا كلما حصل أحد الخمسة حصل الاختلال وكلما انتفى كل منها انتفى لأن عند انتفاء الاشتراك ينتفى احتمال اللفظ معنى آخر بالوضع الأول لكنه يحتمل بالنقل فاذا انتفى احتمال النقل انتفى لكن بقي احتمال المجاز فاذا انتفى المجاز انتفى ثم يحتمل اضممار لفظ آخر بحيث لا يبقى الظاهر مراداً على تقدير تحققه فاذا انتفى هذا انتفى ذا ثم إذا كان اللفظ عاماً يحتمل ورود مخصص وهذا على تقدير مغايرته للتجاوز فيجوز أن لا يراد به السكل فاذا انتفى انتفى وحصل الفهم التام من غير اختلال كذا في شرح الفهرى ( وذلك ) أى التعارض بين هذه الخمسة يقع ( على عشرة أوجه ) لأنه الحاصل من نسبة الواحد إلى الأربعة الباقية بلا تكرير إذ التعارض بين الاشتراك والأربعة على أربعة أوجه وبين النقل والثلاثة الباقية على ثلاثة وبين المجاز والوجهين الباقيين على وجهين وبين الإضمار والتخصيص على وجه فال مجموع عشرة وقد ذكرها على الترتيب وبين في كل ترجيح ما هو الراجع \* الوجه ( الأول النقل أولى من الاشتراك ) عند التعارض بأن كان اللفظ محتملاً لهما وادعى أحد الخصمين النقل والآخر الاشتراك وانتفى دليل خارجى وإنما كان النقل أولى ( لإفراده في الحالتين ) أى قبل النقل وبعده لتعين المنقول عنه عند عدم اشتراك النقل والمنقول إليه عند اشتراكه بخلاف المشترك لأنه يوجب التوقف حيث لا قرينة تناف المعانى أو لم يتناف على مذهب المانع وذلك ( كالزكاة ) بالنسبة إلى النماء والقدر المخرج من النصاب لإذرجح كونه منقولاً عن الأول إلى الثانى على الاشتراك ( الثانى ) من العشرة ( المجاز خير منه ) أى الاشتراك ( اكثرتيه ) أى ~~ا~~كون المجاز أكثر استعمالاً بالنسبة إلى المشترك للاستقراء حتى بالغ ابن جنى وقال أكثر اللغات المستعملة مجاز والحل على الأكثر أولى ولأن في المجاز بلاغة لا توجد في المشترك ومن هذا قيل المجاز أغلب وأبلغ وفي الأخير نظر إذ المقام قد يقتضى الاجمال فالمشترك أبلغ عنه قال قلت البلاغة لا تكون في المفرد كما عرف قلنا المراد بسبب استعمال المجاز أو المشترك تكون بلاغة الكلام المشتمل عليه أو ببلغيته والحق أن المراد بأبلغية المجاز اشتماله على قوة لا توجد في الحقيقة وهو أنه كدعوى النوى بيينة على ما عرف في البيان وعلى هذا يدفع النظر المذكور فان قلت فحيثئذ يرجح على الحقيقة

وإعمال اللفظ مع القرينة ودونها كالنكاح الثالث الإضمار خير منه

الغير المشتركة أيضاً قلنا للدليل أقوى يدفعه وما ذكر في ترجيح المجاز من أنه قد يكون أخف وأوفق الطبع أو أعذب أو يتوصل به إلى الصنائع البدعية فمشارك بينه وبين المشترك إذ هو أيضاً قد يكون أخف كالعين من الجاموس وأوفق للطبع لكونه أعذب على اللسان كالميث من الغنفر مع اشتراكه بينه وبين ضرب من العناكب وقد يحصل به التوجيه أى إيراد الكلام على وجه يحتمل المعنيين مثل رآنى عينك والايهام أى ذكر اللفظ له معنيان قريب وبعيد ويراد البعيد كما إذا أغلق بحضور بعض العدول عدل الوقف فى أحد شقيه <sup>(١)</sup> فتقول افتح العين فان المولى حاضر ولو قلت فى الموضوعين البصر لفات ذلك فان قلت المناسب بيان كونه أخف وأوفق وأعذب من المجازى إذ الكلام فيه قلنا بل المقصود أن المشترك قد يكون أوفق مثلاً من غيره فى الجملة كما ان المبين فى المجاز أيضاً كونه أوفق من غيره وإن لم يكن مشتركاً كذا ذكر الفاضل ( وإعمال اللفظ ) أى المجاز خير لما ذكر أو لأن فيه إعمال اللفظ ( مع القرينة ) فى المعنى المجازى ( ودونها ) فيما وضع له بخلاف الاشتراك فانه بدون القرينة يوجب التوقف وإهمال اللفظ والأصل الاعمال ولكن المشترك يحتاج إلى مرتبتين أو أزيد والمجاز إلى مرتبة واحدة فيكون أولى وقد يناقش فيه بأنه قد تعدد المعانى المجازية فيحتاج إلى أكثر من قرينة ولو سلم فالمشترك لا يستعمل إلا فى معنى واحد فلا يحتاج إلا إلى قرينة ويحاج بأن المراد ان لابد للمشارك بالنسبة إلى كل معنى قرينة وأما لفظ المجاز فلا يحتاج بالنسبة إلى معناه الحقيقي إلى قرينة بل لو لم توجد يكون اللفظ حقيقة فيه وأدل هو منه نعم لو قيل ان المشترك يراد به جميع معانيه الغير المتنافية عند الشافعى فلا نسلم حينئذ احتياج اللفظ إلى القرينة لكان وجهاً ( كالنكاح ) فانه يحتمل الاشتراك بين المباشرة والعقد المخصوص ويحتمل كونه حقيقة فى العقد مجازاً فى المباشرة باطلاق السبب على المسبب فاذا قيل موطوءة الأب بالزنا لا يحمل للإبن نكاحها لقوله تعالى ولا تكمهوا ما نكح آبائكم والنكاح حقيقة فى الوطء قال صلى الله عليه وسلم : ناكح البهيمة ملعون . قلنا هو فى الشرع حقيقة فى العقد قال تعالى : وأنكحوا الأيامى ، وقال حتى تكمه زوجا غيره ، وقال عليه السلام : النكاح سنتى . فلا يكون حقيقة فى الوطء شرعاً وإلا لزم الاشتراك فان قيل لولا ذلك لزم المجاز قلنا المجاز خير من الاشتراك لما ذكرنا . الوجه ( الثالث الإضمار ) أى التقدير ( خير منه ) أى

(١) الوقف بكمز الواو وفتحها وسكون القاف ثقل فى الأذن أو ذهب فى السمع قاموس .

لأن احتياجه إلى القرينة في صورة واحتياج الاشتراك إليها في صورتين  
مثل وأسأل القرينة الرابع التخصيص خير منه لأنه خير من المجاز كما  
سيأتي مثل ولا تنكحوا ما نكح آبؤكم من النساء فإنه مشترك أو  
مختص بالعقد وخص عنه الفاسد

الاشتراك ( لأن احتياجه ) أى الاضرار ( إلى القرينة في صورة ) واحدة  
وهى صورة ارادة المعنى الاضرارى ( واحتياج الاشتراك بها ) إلى القرينة ( فى ) كل من  
( صورتين ) وهما صورتا ارادة هذا المعنى وذلك ( مثل وأسأل القرينة ) وكما  
قيل فى قوله عليه السلام فى خمس من الابل شاة ان فى مشتركة بين الظرفية والسببية والظرفية  
ممتعة فتحمل على السببية فالمعنى بسبب خمس من الابل شاة فلا تسقط بهلاك النصاب بعد  
الحول وفى كون فى السببية بحث سيجىء فنقول فى للظرفية لكن المقدار مقدر والتقدير فى  
خمس من الابل مقدار شاة فيكون الواجب جزءا من النصاب فيسقط بهلاكه بعد الحصول  
كذا ذكر الجاربرى أقول حاصله منع امتناع كون فى للظرفية تهيئا وتجوز إرادتها بالتزام  
الاضرار وهو لا يتنافى الاشتراك فلا تعارض فلا بد من زيادة لإصلاح وهو أن يقال إن  
المخالف ادعى أن فى أطلق هنا لارادة السببية لامتناع ارادة الظرفية فهذا الاطلاق سواء  
كان حقيقة أو مجازاً أثبت للمدعى قلنا لامتنع الظرفية بالتزام الاضرار فان قال الاضرار  
خلاف الاصل قلنا هو أولى من الاشتراك اللازم من أحد شتى الاطلاق كما ذكرنا وبيننا  
والمجاز اللازم من الشق الأول كما سنذكر فلا يثبت مدعاك ويمكن ان يحمل قوله فنقول  
فى للظرفية على منع الاشتراك أى لانسلم ان فى مشتركة لجواز أن تكون للظرفية فقط ويكون  
بنى الأول تهيئا بتقدير المقدار والظاهر ما ذكر الفخرى وهو أنه اذا فرض تعارض احتمال  
أن القرينة فى وأسأل القرينة مشترك بين الموضع والأهل وانها للموضع والأهل  
مضمرة فالراجع الثانى الوجه ( الرابع التخصيص خير منه ) أى الاشتراك ( لانه )  
أى التخصيص ( خير من المجاز كما سيأتى ) والمجاز خير من الاشتراك كما مر  
فالتخصيص خير من الاشتراك ( مثل ولا تنكحوا ما نكح آبؤكم من النساء فإنه )  
اما ( مشترك ) بين العقد والمباشرة ( أو مختص بالعقد ) وفى الوطء مجاز حتى تحرم منكوحة  
الآب بالعقد من غير وطء فتحمل على هذا ثم لم يجر على عمومته ( وخص منه ) العقد  
( الفاسد ) يعنى شمول النكاح لإياه بناء على أن المطلق منصرف إلى الكامل الثابت من  
كل وجه دون الناقض المعدوم من وجه بناء على دليل آخر فقال عليه يلزم التخصيص وهو  
خلاف الاصل قلنا على ما ذهبتم اليه يلزم الاشتراك والتخصيص خير منه لما ذكرنا هـ هذه

الخامس — المجازُ خيرٌ من النقل لعدم استلزامه نسخَ الأوّل كالصلاة  
السادس — الإضمارُ خيرٌ منه لأنّه مثلُ المجاز كقوله تعالى وَحَرَّمَ الرُّبَا فَإِنْ  
الْأَخْذُ مُضْمَرٌ، والرُّبَا نُقِلَ إِلَى الْعَقْدِ السَّابِعِ — التَّخْصِصُ أَوْلىٰ لِمَا تَقْدَمُ

هى المعارضات الواقعة بين الاشتراك والأربعة . الوجه ( الخامس المجاز خير من  
النقل لعدم استلزامه ) أى المجاز ( نسخ ) الوضع ( الأول ) أى هجران الاستعمال  
فما وضع له أو لا والنقل يستلزمه وذلك يتوقف على اتفاق أهل اللسان قاطبة على تغير الوضع  
وذلك متعسر والمجاز يتوقف على قرينة مانعة عن فهم ما وضع له وإذا متيسر فالمجاز أولىٰ كذا  
ذكر الفئري والأقرب أن النقل لما اقتضى النسخ دون المجاز كان فى المجاز الإعمال فى المعنيين  
وفى النقل والاهمال فى أحدهما والاعمال أولىٰ ( كالصلاة ) فانها فى اللغة الدعاء واستعمالها  
فى المعنى الشرعى إما بطريق المجاز اطلاقاً لاسم الجزء على السكل أو النقل بأن يكون  
وضعا مبتدأ كما هو مذهب غير القاضى ورجح الأول لما ذكرنا الوجه ( السادس الإضمار  
خير منه ) أى النقل ( لأنه ) أى الإضمار ( مثل المجاز ) كما ستعرفه والمجاز خير من  
النقل كما عرفت فالإضمار خير من النقل لأن المساوى للراجع على الشيء راجع عليه ( كقوله  
تعالى وحرم الربا فإن ) الربا لغة الزيادة ولا يصح إرادتها إلا بإضمار الأحذ لأن  
التحريم إنما يتعلق بفعل المكلف فيحتمل أن ( الأخذ مضمر ) واللفظ مستعمل فيما  
وضع له أى الزيادة فالمعنى وحرم أخذ الربا أو ( والربا نقل ) عن حقيقة اللغوية ( إلى  
العقد ) المشتمل على الزيادة فى التقدين والمطعمين أو المسكينين على اختلاف المذهبين فالمعنى  
وحرم العقد المشتمل على الزيادة فيهما ورجح الأول لما ذكرنا وقد يفرع صحة بيع درهم  
بدرهمين <sup>(١)</sup> وإفادته للملك بالقبض على الأول لأنه يقتضى حرمة الأخذ لا البيع وعدم صحته  
على الثانى للتصريح بحرمة نفس البيع كذا فى شرح الجاربردى أقول صحة هذا البيع الربوى  
عند القائلين بها وبكونه مفيداً للملك بالقبض لا يتوقف على إضمار الأخذ بل يتأتى وإن سلم  
النقل إذ هى عندهم بناء على أن التصرفات الشرعية تبقى على صحتها وشرعيتها وإن تعلق صريح  
النهى بها كما قالوا فى صوم يوم النحر وغيره وتحقيق ذلك فى كتبهم الوجه ( السابع التخصيص  
أولى ) أى النقل ( لما تقدم ) من أن التخصيص خير من المجاز محيلاً بيانه على ما سيأتى

(١) المراد بالصحة عدم البطلان لا بمعنى عدم الفساد فإن البيع فاسد وإن لم يكن باطلاً  
هند الحنفية كما يرشد إليه قوله بعد وإفادته للملك بالقبض إذ فساده باعتبار وصفه وعليه  
يحمل ما سيأتى فى الكلام الجاربردى .

مثل وأحل الله البيع فإنه المبادلة مطلقاً وخص عنه الفاسد أو نقل إلى المستجمع لشرائط الصحة الثامن - الإضمار مثل المجاز لاستوائهما في القرينة مثل : « هذا ابني » .

والمجاز خير من النقل كما بينا فالتخصيص خير من النقل ( مثل ) قوله تعالى ( وأحل الله البيع فإنه ) أى البيع ( المبادلة ) أى مبادلة مال بمال ( مطلقاً ) وهو معناه الحقيقي لغة والمجل على ذلك يقتضى التخصيص إذ جميع البياعات ليس بحلال فيحتمل أنه أريد معناه اللغوي ( وخص ) البيع ( الفاسد عنه ) أى عن عموم البيع حتى يكون المقعد الصحيح حالاً دون الفاسد ( أو نقل إلى المستجمع لشرائط الصحة ) فيكون منقولاً شرعياً مع عدم لزوم التخصيص ورجع الأول لما ذكرنا ثمة في المعارضات الواقعة بين النقل والثلاثة الوجه ( الثامن الإضمار مثل المجاز ) لانه لا ترجيح لأحدهما على الآخر ( لاستوائهما في ) اقتضاء ( القرينة ) المانعة عن فهم الظاهر وفي توقع وقوع الخفاء في كل منهما في تعيين المضمرة والمجاز ( مثل ) قولك ( هذا ابني ) لمن ليس بابنك ولا عبدك فإنه يحتمل أن يكون مجازاً بمعنى أنه معزز بحسب بل ويحتمل الإضمار لقصد هذا المعنى بعينه والتقدير هذا كإبني فلا يحمل على أحدهما ما لم توجد قرينة كذا قال الفري وصور الجار بردى ذلك فيما إذا قال المولى لعبد هذا ابني فإنه يحتمل إرادة الحرية فيعتق أو إضمار الكاف فلا يعتق فيها متساويان أقول فيلزم أن لا يعتق أصلاً مع أنه ليس كذلك لأن عند البعض أنه يعتق سواء كان يولد له أم لا على أنه لم يشترط في المجاز إمكان الأصل بل اكتفى بصحة التكلم بالحقيقة وعند البعض يعتق في الأول دون الثاني وهذا مبنى على أنه لا بد من إمكان الأصل حتى يصار إلى الجلف لما منع عنه كثرة النسب من الغير في المثال المذكور بعد الاتفاق على تعيين المجاز مراداً في صورة الامكان دون الإضمار والتحقيق في هذا المقام ما ذكره الفاضل من أن علماء البيان اختلفوا في مثل هذا أسد أن هذا الكلام من قبيل التشبيه أو الاستعارة فذهب البعض إلى الأول لأن الاستعارة حيث يستعمل لفظ المشبه به في المشبه مع طى ذكر المشبه بالكيفية فالتمثال المذكور ليس منها لكونه مذكوراً أولاً نحو أسد في الإخبار عن زيد ليكون المشبه مقدراً فيحمل على تقدير إرادة التشبيه بقرينة حمل المستحيل والبعض إلى الثاني يجعل حمل المستحيل قرينة الاستعارة ومنع كون المشبه مذكوراً بل المشبه في المثال الرجل الشجاع المتروك ذكره المبر عنه بالأسد فلوصرحنا بالتشبيه لقنا زيد رجل شجاع كالأسد وما يؤكده أن العلاقة المصححة إنما هي بين الأسد والرجل الشجاع لا بينه وبين زيد من حيث هو زيد ولا خفاء

التاسع التخصيص خيراً من المجاز لأن الباقي مُتَعَيِّن والمجازُ رُبَّمَا لَا يَتَعَيَّن  
مثلُ وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكِّرْ اسمُ اللَّهِ عَلَيْهِ فَإِنَّ الْمُرَادَ التَّلْفِظَ وَخَصَّ  
النَّسِيَّانُ أَوْ الذَّبْحُ

في أن هذا أولى لأن في الاستعارة من المبالغة والبلاغة ما ليس في التشبيه ولأنه كثيراً  
ما يتعلق بلفظ المشبه به الجار والمجرور نحو :

أهبط على وفي الحروب نعامه

أى يجترى على صائل وكقوله \* والطيور اعزبة عليه \* أى باكية ولأنه كثيراً ما يكون  
بحيث لا يحسن دخول أداة التشبيه ثمة كما إذا كان نكرة موصوفة بما لا يلائم المشبه به نحو قوله  
بدر سكن الأرض وشمس لا تغيب إذ لا يحسن أن يقال فلان كبدر سكن الأرض إلا بتغيير  
صورة الكلام بأن يقال فلان بدر إلا أنه يسكن الأرض وإذا تقرر هذا فعلمنا الأصول  
اختاروا المذهب الأخير ولذا عدوا مثل هذا أبى استعارة فايراد المثال المذكور وإن كان  
مما لا يناقش فيه ليس كما يذهبى إذ البحث في تساوى الاضمار والمجاز وفيما ذكر قد ترجح  
أحدهما اللهم إلا أن يقال أنهما سيان بالنظر إلى أنفسهما والترجيح برائد الوجه ( التاسع  
التخصيص خيراً من المجاز ) أى من المجاز ( لأن الباقي ) من مفهوم اللفظ  
بعد التخصيص ( متعين ) العام لأنه انعقد دليلاً على كل الأفراد أولاً بناء على اشتراط  
الاستغراق فيه فإذا خرج البعض بدليله بقى موجبا في الثانى بلا حاجة إلى تأمل واجتهاد  
( والمجاز ) بعد التيقن بأن القرينة غير مرادة ( ربما لا يتعين ) لجواز أن يكون للفظ  
مجازات متساوية فالمتيقن للفهم دائماً أولى ( مثل ) قوله تعالى ( وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكِّرْ  
اسم الله عليه فإن المراد ) لما ( التللفظ ) أى بأن يترك التللفظ باسم الله عليه عند  
ذبحه ( وخص النسيان ) أى مانى ذكر الله عليه إذ هو مأكول اتفاقاً فلا بد من  
التخصيص ( أو ) المراد ( الذبح ) أى ما هو غير مذبح شرعاً بطريق المجاز إطلاقاً لاسم  
مقدمة الشيء عليه أو لاسم المسبب أى ذكر الله على السبب وهو الذبح ورجح الأول لما ذكرنا  
وهذا خلاف ما ينقل عن الشافعى رحمه الله أباح أكل متروك التسمية عمداً تمسكاً بقوله  
عليه الصلاة والسلام كلوه فان تسمية الله في قلب كل أمرى مسلم أقول كلام المصنف مشعر  
بأن التخصيص ليس من المجاز مع أن مختاره ان العام المخصص مجاز كما سيحى وأيضاً كون  
الباقي متعيناً بعد التخصيص دائماً ممنوع لجواز أن يكون المخصص أخرج بعضاً مجهولاً اللهم  
إلا ان يقال مثل هذا المخصص سقط من أصله وموجب العام الحكم في الجميع فتعين المراد على  
هذا التقدير أيضاً على أنه قيل تتمكن الجهالة في العام لو كان المخصص مجهولاً وسيحى وتحقيقه

العاشرة التخصيصُ خيرٌ من الإضرار لما مرَّ مثلُ : ولكم في القصاص حياةٌ تنبيه الاشتراكُ خيرٌ من النسخ لأنه لا يبطل الاشتراك بينَ علمينِ خيرٌ منه بينَ علمٍ ومعنى وهو خيرٌ منه بينَ معنيين ( أقول الحلل الحاصل في فهم مراد المتكلم يحصل من احتمالات خمسة وهى الاشتراك والنقل والمجاز والاضمار والتخصيص لأنه إذا انتفى احتمال الاشتراك والنقل كان اللفظ موضوعاً لمعنى واحد وإذا انتفى احتمال المجاز والإضرار كان المراد باللفظ ما وضع له وإذا انتفى احتمال التخصيص كان المراد باللفظ جميع ما وضع له فلا يبقى عند ذلك خال في الفهم هكذا قاله الإمام ولا شك أن هذه الاحتمالات إنما تخل باليقين لا بالظن وقد نص هو على أن الأدلة السميعة لا تفيد اليقين إلا بعد شروط

تم في المعارضتين الواقعتين بين المجاز والوجهين الباقيين الوجه ( العاشر ) في المعارضة بين الاضرار والتخصيص ( التخصيص خير من الإضرار لما مر ) من تساوى الاضرار والمجاز ومن أن التخصيص خير من المجاز فيكون التخصيص خيراً من الاضرار ( مثل ) قوله تعالى ( ولكم في القصاص حياة ) فإنه يحتمل الاضرار بمعنى في شرعية القصاص حياة لاقتضاءها بقاء نفسين . بارتداع القاتل عن القتل تحرزا عن القصاص ويحتمل التخصيص فالمعنى ولكم في القصاص حياة بسبب قتل القاتل لسلامة الناس من شره وخص عنه المقتص منه المقتول إذ لا حياة له في القصاص قال الفري المعنيين مقاربان لأنه على تقدير الاضرار أيضا خص منه المقتص منه أقول بينهما تفاوت ظاهر ولا نسلم تخصيص المختص منه على تقدير الاضرار بل المعنى حيثئذ ولجميعكم في شرعيته حياة من حيث التحرز عما يوجب به هذا يشمله لأن له حياة من تلك الحيثية بمعنى أنه لو تحرز لعاش وإن قتل بعدم التحرز وارتكاب القتل بخلاف إذا مالم يضر فانه صريح في أن الحياة إنما هي لغير المختص منه لا له ( تنبيه ) لما فهم مما سبق رجحان التخصيص على للكل أنه أن ذلك غير التخصيص بحسب الأزمان إذ ذاك هو النسخ وهو غير راجع بل مرجوح بالنسبة إلى السكل وذلك قوله ( الاشتراك خير من النسخ لأنه ) أى الاشتراك ( لا يبطل ) الخطاب بل يورث التوقف الى ظهور المراد منه والنسخ يبطله بالسكينة كما سيحى والتوقف خير من الإبطال ثم بين المعارضات الواقعة بين أقسام الاشتراك بقوله ( والاشتراك بين علمين ) كما إذا سمي شخصان بريد ( خير منه ) أى من الاشتراك ( بين علم ومعنى ) كما إذا سمي شخص بفضل ( وهو ) أى الاشتراك بين علم ومعنى ( خير منه ) أى من الاشتراك ( بين معنيين ) كالقرء لكونه خلاف الأصل لا يرانه اللبس حيث كان أقل كان أقرب الى الأصل وهو في الاعلام أقل منه في أسماء المعاني لأن

عشرة وهي هذه الخمسة وانتفاء النسخ والتقديم والتأخير وتغيير الإعراب والتصرف والمعارض العقلي فبطل كون الخلل منحصرا في الخمسة التي ذكرها وليس المراد بالمجاز هنا مطلق المجاز وهو المقابل للحقيقة بل المراد به مجاز خاص وهو المجاز الذي ليس باضمار ولا تخصيص ولا نقل لأن كل واحد من هذه الثلاثة مجاز أيضا ولهذا اقتصر بعض المحققين على ذكر التعارض بين الاشتراك والمجاز وإنما أفرد هذه الثلاثة لكثرة وقوعها وألقوتها حتى اختلف في بعضها وهو التخصيص هل هو سالب الإطلاق الحقيقي أم لا كما سيأتي . واعلم أن التعارض بين الاحتمالات الخمسة المذكورة في الكتاب يقع على عشرة أوجه وضابطه أن يؤخذ كل واحد مع ما بعده فالإشترك يعارض الأربعة الباقية والنقل يعارض الثلاثة الباقية وأما معارضة للاشتراك فقد تقدمت فهذه سبعة أوجه المجاز يعارض الاضمار والتخصيص . ومعارضة للاشتراك والنقل تقدمت فهذه تسعة والاضمار يعارض التخصيص ومعارضته الثلاثة المتقدمة تقدمت فهذه عشرة أوجه ولم يتعرض الإمام وأتباعه لمثلها وقد تعرض المصنف لذلك وإذا أردت معرفة الأولى من هذه الخمسة عند التعارض من غير تسكف ألينة فاعلم أن كل واحد منها مرجوح بالنسبة إلى كل ما بعده راجح على ما قبله إلا الاضمار والمجاز فهما سيان فإذا استحضرت هذه الخمسة كما رتبها المصنف أثبت بالجواب سريعا وهي دقيقة غفلوا عنها . الأول النقل أولى من الاشتراك لأن المنقول مدلوله مفرد في الحالين أي قبل النقل وبعده أما قبل النقل فن مدلوله المنقول عنه وهو المعنى اللغوي وأما بعده فالمنقول اليه وهو الشرعي أو العرفي ولا إذا كان مدلوله مفردا فلا يتمتع العمل به بخلاف المشترك فان مدلوله متعدد في الوقت الواحد فيكون محملا لا يعمل به إلا بقرينة عند من لا يحمله على المجموع مثاله لفظ الزكاة يحتمل أن يكون مشتركا بين الثاء وبين القدر المخرج من النصاب وإن يكون موضوعا للثاء فقط ثم نقل إلى القدر المخرج شرعا فالنقل أولى لما قلناه . الثاني المجاز أولى من الاشتراك لوجهين أحدهما أن المجاز أكثر من الاشتراك بالاستقراء حتى بالغ ابن جنى وقال أكثر اللغات مجاز والكثرة تفيد الظن في محل الشك الثاني أن فيه إعمالا للفظ دائما لأنه إن كان معه قرينة تدل على إرادة المجاز أعملناه فيه وإلا أعملناه في الحقيقة بخلاف المشترك فإنه لا بد في إعماله من القرينة مثاله النكاح يحتمل أن يكون مشتركا بين العقد والوطء وأن يكون حقيقة في أحدهما مجازا في الآخر فيكون المجاز أولى لما قلناه . الثالث الاضمار أولى من الاشتراك لأنه لا يحتاج إلى القرينة إلا في صورة واحدة وهي حيث لا يمكن إجراء اللفظ على ظاهره فحينئذ لا بد من قرينة تعين المراد وأما إذا أجرى على ظاهره فلا يحتاج إلى قرينة بخلاف المشترك فإنه مقتدر إلى القرينة في جميع صورته مثاله قوله تعالى واسأل القرية فيحتمل أن يكون لفظ القرية مشتركا بين الأهل والأبذية وأن يكون حقيقة



في الابنية فقط ولكن أضمر الأهل والإضمار أولى لما قلناه / الرابع : التخصيص أولى من الاشتراك لأن التخصيص خير من المجاز كما سيأتي والمجاز خير من الاشتراك كما تقدم والخير من الخير خير مثاله استدلال الحنفى عن أنه لا يحل له نكاح امرأة زنى بها أبوه بقوله تعالى : « ولا تنكحوا ما نكح آبائكم » بناء على أن المراد بالنكاح هنا هو الوطء فيقول الشافعى : يلزمك الاشتراك لأنه قد تقرر أن النكاح حقيقة في العقد كما في قوله تعالى : « وأنكحوا الأباى منكم » فينبغى حمله هنا عليه فإزاً من ذلك فيقول الحنفى : وأنت أيضاً يلزمك التخصيص لأن العقد الفاسد لا يقتضى التحريم فيقول الشافعى التخصيص أولى لما قلناه . الخامس : المجاز أولى من النقل لأن النقل يستلزم نسخ المعنى الأول بخلاف المجاز مثاله الصلاة فإن المعتزلة يدعون نقلها من الدعاء إلى الأفعال الخاصة والامام وأتباعه يقولون ان استعمالها فيها بطريق المجاز فيكون المجاز أولى لما قلناه . السادس : الاضمار أولى من النقل لأن الاضمار والمجاز متساويان كما سيأتى والمجاز خير من النقل لما عرفت والمساوى للخير خير مثاله قوله تعالى : « وحرم الربا » فالآية لا بد فيها من تأويل لأن الربا هو الزيادة ونفس الزيادة لا توصف بحل ولا حرمة فقالت الحنفية التقرير أخذ الزيادة فإذا توافقا على إسقاطها صح العقد وقال الشافعى الربا نقل إلى العقد المشتمل على الزيادة قرينة قوله تعالى : « وأحل الله البيع » فيكون المنهى عنه هو نفس العقد فيفسد سواء انفاقاً على حط الزيادة أم لا . السابع : التخصيص أولى من النقل لأن التخصيص خير من المجاز كما سيأتى والمجاز خير من النقل لما تقدم والخير من الخير خير مثاله قوله تعالى : « وأحل الله البيع » فإن الشافعى يقول المراد بالبيع هو البيع اللغوى وهو مبادلة الشيء بأشياء مطاباً . ولكن الآية خصت بأشياء ورد النهى عنها فعلى هذا يجوز بيع ابن آدميات مثلاً ما لم يثبت تخصيصه ويقول الحنفى نقل الشارع لفظ البيع من مدلوله اللغوى إلى المستجمع لشرائط الصحة فليس بإفيا على عمومه حتى يستدل به على كل مبادلة فيقول له الشافعى : التخصيص أولى وهذه الآية للشافعى فيها خمسة أقوال وهذان الاحتمالان قولان من حملتها . الثامن : الإضمار مثل المجاز أى فيكون اللفظ مجحلاً حتى لا يرجح أحدهما لإبدليل لاستوائهما في الاحتياج إلى القرينة وفي احتمال خفائها وذلك لأن كلا منهما يحتاج إلى قرينة تمنع المخاطب عن فهم الظاهر وكما يحتمل وقوع الخفاء في تعيين المضمّر يحتمل وقوعه في تعيين المجاز فاستوبا هذا ما جزم به الإمام في الماحصول والمنتخب وجزم في المعالم بأن المجاز أولى لكثرته لكنه ذكر بعد ذلك في تعليل المسئلة العاشرة أنهما سيان مثاله إذا قال السيد لعبده الأصغر منه سناً هذا ابنى فيحتمل أن يكون قد عبر بالبنوة عن العتق فيحكم بعتقه ويحتمل أن يكون فيه إضمار تقديره مثل هذا ابنى أى في الخنو أو غيره فلا يعتق والمسئلة فيها خلاف في مذهبنا والمختار أنه لا يعتق بمجرد هذا اللفظ . التاسع : التخصيص

خير من المجاز لأن الباقي بعد التخصيص يتعين لأن العام يدل على جميع الأفراد فإذا خرج البعض بدليل بقيت دلالة على الباقي من غير تأمل وأما المجاز فربما لا يتعين لأن اللفظ وضع ليدل على المعنى الحقيقي فإذا انتفى بقرينة اقتضى صرف اللفظ إلى المجاز إلى نوع تأمل واستدلال لاحتمال تعدد المجازات مثاله استدلال أبي حنيفة على أن الذابح إذا ترك التسمية عمداً لا تحل ذبيحته بقوله تعالى: «ولأنأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه»، أى لأنأكلوا مما لم يتلفظ عليه باسم الله تعالى فيلزمه التخصيص لأنه يسلم أن الناسى تحل ذبيحته فيقول الشافعى المراد بذكر الله تعالى هو الذبح مجازاً عن الذبح غالباً تارة التسمية فيكون نهياً عن أكل غير المذبوح أو يقول هو مجاز عن ذبح عبدة الاوثان، وما أحل الله له من الملازمة ترك التسمية. العاشر التخصيص خير من الإضمار لأنه قد مر أن التخصيص خير من المجاز وأن المجاز والإضمار متساويان والخير من المساوى خير مثاله قوله تعالى: «وامكن فى القصاص حياة»، فقال بعضهم الخطاب مع الورثة لأنهم إذا اقتصوا فقد سلوا وحيوا بدفع شر هذا القتال الذى صار عدواً لهم بالقتل وقال بعضهم الخطاب للقاتلين لأن الجاني إذا اقتص منه فقد انمحق اسمه فيبقى حيا حياة معنوية فعلى هذين الوجهين لا إضمار ولا تخصيص وقال بعضهم الخطاب للناس كلهم وحيثئذ يحتمل أن يكون فيه إضمار وتقديره ولكم فى مشروعية القصاص حياة لأن الشخص إذا علم أنه يقتص منه فينكف عن القتل فتحصل الحياة وعلى هذا فلا تخصيص ويحتمل أن لا يقدر شئ ويكون القصاص نفسه فيه الحياة إما الحقيقية ولكن لغير الجاني للمعنى الذى قلناه وهو الانكفاف أو المعنوية ولكن للجاني بخصوصه لأنه قد سلم من الإثم وعلى هذا فلا إضمار فيه لكن فيه تخصيص. واعلم أن الآمدى وابن الحاجب لم يتعرضا إلا للاشتراك مع المجاز فقط وأهملوا التسعة الباقية (قوله: تنبيه الخ) اعلم أن التخصيص الذى سبق ترجيحه على الاشتراك هو التخصيص فى الاعيان أما التخصيص فى الأزمان وهو الذسخ فإن الاشتراك خير منه وحيثئذ فيكون الباقي خيراً منه بطريق الأولى وذلك لأن الاشتراك ليس فيه إبطال بل يقتضى التوقف إلى القرينة والذسخ يكون مبطلاً والاشتراك بين عشرين خير من الاشتراك بين علم ومعنى لأن العلم يطلق على شخص مخصوص فإن المراد إنما هو العلم الشخصى لا الجنس والمعنى يصدق على أشخاص كثيرة فكان اختلال الفهم يجعله مشتركاً بين عشرين أقل فكان أولى مثاله أن يقول شخص رأيت الاسودين حملة على شخصين كل منهما اسمه الاسود أولى من حملة على شخص اسمه الاسود وآخر لونه اسود والاشتراك بين علم ومعنى خير من الاشتراك بين معنيين لقلة الاشتراك فيه فقوله (وهو) عائد على الاشتراك بين علم ومعنى

الإعلام إنما تحمل على أفراد أقل من أفراد المعاني تكونها غير محصورة ولا خفاء

ومثاله الاسودان أيضاً فعمله على العلم والمعنى أولى من شخصين لونهما أسود ولقائل أن يقول المشترك لابد أن يكون حقيقة في افراده والعلم ليس بحقيقة ولا مجاز كما سبق قال (الفصل الثامن في تفسير حروف يحتاج إليها وفيه مسائل الأولى الواو للجمع المطلق بإجماع النحاة ولأنها تستعمل حيث يمتنع الترتيب مثل تقاتل زيد وعمرو وجاء زيد وعمرو قبله ولأنها كالجمع والتثنية وهما لا يوجبان الترتيب

في أن اللبس في المعدودة أقل مما في غير المحصورة ( الفصل الثامن في تفسير حروف يحتاج إليها ) أى إلى معرفة معانيها لكونها مناط معرفة بعض الأحكام ( وفيه ) أى فى هذا الفصل ( مسائل ) المسئلة ( الأولى - الواو للجمع المطلق ) وذلك ( بإجماع النحاة ) البصرية والكوفية كما نقل أبو على الفارسي ونص سيديوه على كونها للجمع فى سبعة عشر موضعاً فى كتابه ومعناها أنها تفيد اشتراك المعطوف والمعطوف عليه فى الثبوت كما فى الجمل التى لا محل فيها من الاعراب إذ بدون العطف مثل ضرب زيد أكرم عمرو وتحتل الإضراب عن الاول فلا يفيد ثبوتها أوفى الحكم كما فى المفردات وما فى حكمها من الجمل التى لها محل من الاعراب من الفاعلية والمفعولية أو المسندية وغيرها وعبر المحقق عن ذلك بالجمع فى حكم أو ذات ولا تدل على خصوصية المعية والترتيب لأنهما لا يوجدان فى زمن واحد إذ معنى المعية والاجتماع فى الزمان ومعنى الترتيب كونها فى زمانين مع تأخر ما دخلت عليه وقبل الواو للترتيب وقد نسب هذا الى الامام الشافعى والصحيح خلافه ( ولأنها ) أى الواو ( تستعمل حيث يمتنع الترتيب ) أى المفهوم الفعل ( مثل تقاتل زيد وعمرو ) فان التفاعل إنما هو فى صدور الفعلين معا وإما القرينة أخرى نحو ( جاء زيد وعمرو قبله ) فانها لو كانت للترتيب لتناقض الكلام اسكنه جائز اتفاقاً ولأنها لو أفادت الترتيب لتناقض قوله: «أدخلوا الباب سجداً وقولوا حطة» إذ القصة واحدة والتناقض فى كلامه محال ولأنه يكون قواماً جاء زيد وعمرو بعده تكررراً أوجب على السهل سوى الاجماع بأن غاية ما ذكرتم صحة إطلاقها من غير إرادة الترتيب ولا يلزم كونها حقيقة فيه لجواز أن يكون مجازاً وهو وإن كان خلاف الأصل لكنه يصار اليه عند الدليل وما يدل على أنها للترتيب يدل على ذلك قال المحقق ولا يخفى أن هذه معارضة لاتفى صحة دليل الخصم فلا يحسن ذكرها فى معرض تزييفه نعم لو تم دليلهم على الترتيب لتوقف دليلنا للمعارض وأنه لا يتم كما سترى ( ولأنها ) أى واو الدوق فى المختلفات ( كالجمع والتثنية ) فى المتفقات على ما قال أهل اللغة أنهم لما لم يتمكنوا من جمع المختلفات من حيث هى كذلك وتثنيتهما استعملوا واو الدوق ( وهما لا يوجبان الترتيب )

قيل أنكر عليه الصلاة والسلامُ ومن عصاهما مُلتمناً ومن عصى الله تعالى ورسوله قلنا ذلك لأن الإفراد بالذِّكر أشدُّ تعظيماً قيل لو قال لغير المسلموسة أنت طالق وطالق طَلَّقْتَ واحدة بخلاف ما لو قال أنت طالق طَلَّقْتين قلنا الإنشآت مُترتبة بترتيب اللفظ وقوله طَلَّقْتين تفسير (لطالق) قول عقد المصنف هذا الفصل لتفسير الحروف التي يشتد الحاجة في الفقه إلى معرفتها

وفاً بل يفيدان الاشتراك فقط فكذا الواو واستدل على الترتيب أولاً بقوله ( قيل أنكر عليه الصلاة والسلام ولى عصاهما ) في قول من قام بين يديه عليه السلام وقال من أطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى بقوله بثس خطيب القوم أنت ( ماقداً ) إياه بقوله قل ( ومن عصى الله تعالى ورسوله ) ولو لم تكن الواو للترتيب لم يكن بينهما فرق ( قلنا ) لا ترتيب في الملقن لا متاع انفكك إحدى المعصيتين عن الأخرى بل ( ذلك ) أى انكار الجمع وتلقين الأفراد ( لأن الإفراد ) أى أفراد اسم الله ( بالذِّكر أشد تعظيماً ) وهو قد تركه وثانياً ( قيل : لو قال ) الزوج ( لغير المسلموسة أنت طالق وطالق طَلَّقْتَ واحدة بخلاف ما لو قال أنت طالق طَلَّقْتين ) فانه يقع فيه طَلَّقْتَين وماذا لك إلا بإفادة الأول الترتيب فتبين بالأولى فلا يبقى المحل قابلاً للثانية ولا ترتيب في الثانية فيلحقها الطلقتان دفعة فلولاً الواو للترتيب لما كان بينهما فرق لإفادة كل منها حيثئذ الجمع من غير ترتيب ( قلنا ) ما ذكر من صيغ الإنشاء و ( الإنشآت مُترتبة بترتيب اللفظ ) أى أن ترتيب تأثيراتها بحسب ترتيبها في اللفظ إذ لا اعتبار لها في الشرع إلا بوجودها اللفظي فاذا وجدت الصيغة الأولى أثرت في وقوع الطلاق فبانت بها وعند ورود الثانية خرجت عن القابلية فلم تؤثر فالترتيب مستفاد من ترتيب الألفاظ لا الواو بخلاف الثاني فإن طالق فيه ظاهر في الواحد ( وقوله طَلَّقْتين تفسير ) بالمخير ( لطالق ) وقد عرف انه إذا ورد في آخر الكلام مغير . يتوقف حكم الصدر ويتم بآخره بخلاف قوله وطالق في الأول إذ هو أمر مغاير لما تقدم لا مغير له على أن الصحيح عن مالك رحمه الله وقوع الإثنين في الأول فلا استدلال حيثئذ فإن قلت قد قال مالك والأظهر أنها مثل ثم والاتفاق على أن ثم للترتيب وانه لا يقع بها إلا واحدة قلنا إنما قال ذلك في المدخول بها ولا يعنى به أن الواو مثل ثم في المعنى بل في حكم وقوع المتعدد حيث لا يصدق إذا قال أردت به التأكيد لثلاث يقع إلا واحدة لأن التأكيد يأتي بغير الواو غالباً والظاهر في الواو التعدد ومثله لا تعتبر منه النية كذا ذكر المحقق وقد يستدل بقوله تعالى واركعوا واجبدوا إذ فهم منه الترتيب والالجاز الأمران وقوله أن الصغار المروءة من شعرائه لوجوب البداءة

لوقوعها في أدلته وذكر فيه ست مسائل الأولى في حكم الوار وفيها ثلاثة مذاهب حكاه في البرهان أحدها أنها للترتيب قال وهو الذي اشتهر عن أصحاب الشافعي والثاني أنها للمعية قال واليه ذهب الحنفية والمختار أنها لمطلق الجمع أي لا تدل على ترتيب ولا معية وقيدها الإمام بالوار العاطفة ليحترز عن وار بمعنى مع نحو جاء البرد والطيارة ووار الحال نحو جاء زيد والشمس طالعة فانهما يدلان على المعية وأمله المصنف وأيضا فتعبيره بالجمع المطلق غير مستقيم لأن الجمع المطلق هو الجمع الموصوف بالاطلاق لأننا نفرق بالضرورة بين الماهية بالاقيد والماهية المنيدة ولو بقيد لا والجمع الموصوف بالاطلاق ليس له معنى هنا بل المطلوب هو مطلق الجمع بمعنى أي جمع كان سواء كان مرتبا أو غير مرتب كطلاق الماء والماء المطلق واستدل المصنف على أنها لمطلق الجمع بأور . أحدها إجماع النحاة وقال السيرافي والسهرلي والفارسي أجمع عليه نحاة البصرة والكوفة وليس الأمر كما قالوا فقد ذهب جماعة إلى أنها للترتيب منهم ثعلب وقطرب وهشام وأبو جعفر الدينوري وأبو عمر الزاهد . الثاني أنها تستعمل فيما يستحيل فيه الترتيب وهو شيآن . أحدهما المفاعلة كقولنا تقاتل زيد وعمرو فان المفاعلة تقتضي وقوع الفعلين معا ولهذا لا يصح أن تقول تقاتل زيد ثم عمرو والاصل في الاستعمال الحقيقة فتكون حقيقة في غير الترتيب وحيث فلا تكون حقيقة في الترتيب أيضا دفعا للاشتراك وهذا الدليل لا يثبت به المدعى فانه نفي الترتيب فقط ولم ينف المعية . الثاني التصريح بالتقديم كقولنا جاء زيد وعمرو قبله ولك أن تقول انها مستعملة هنا في غير موضوعها مجازا جمعا بين الأدلة . الدليل الثالث قال أهل اللغة والعطف في الاسماء المختلفة كوار والجمع وألف التثنية في الاسماء المتماثلة فانهم لم يتفكروا من جمع المختلفة أتوا بالوار ولا شك أن التثنية والجمع لا يوجبان الترتيب فكذلك الوار وهذا الدليل ينفي المعية أيضا ( قوله قيل أنكر ) أي استدل على من قال إنها للترتيب بوجهين . الأول مارواه مسلم أن خطيبا قام بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم فقال من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعص الله ورسوله فقد غوى فقال عليه الصلاة والسلام بئس الخطيب أنت قل ومن يعص الله ورسوله فقد غوى فلو كانت الوار لمطلق الجمع لم يكن بين العبارتين فرق وجوابه ان الإنكار انما هو لأن أفراد اسم الله تعالى بالذكر أشد تعظيما له يدل عليه ان الترتيب في معصية الله ورسوله لا يتصور لكونهما متلازمين فاستعمال الوار هنا مع انتفاء الترتيب دليل لنا عليكم فان قيل قد قال عليه الصلاة والسلام لا يؤمن أحدكم حتى يكون الله ورسوله أحب اليه مما سواهما فقد جمع بينهما في الضمير كما جمع

بالصفا والجواب أنا لانسلم أنه فهم منه وأعله استفادة من غيره كالإجماع وفعل الرسول بيا للجميل وجوب البداهة بالصفا بقوله عليه السلام بدأوا بما بدأ الله تعالى به لا بأن الوار الترتيب ويؤيد ذلك

الخطيب فافرق قلنا منصب الخطيب قابل للزوال فيتروم أنه جمع بينهما لتساويهما عنده بخلاف الرسول صلى الله عليه وسلم وأيضا فكلام الرسول صلى الله عليه وسلم جملة واحدة فايقاع الظاهر فيه موقع المضمحل قليل في اللغة بخلاف كلام الخطيب فإنه جملتان . الثاني أنه إذا قال لغير المدخول بها أنت طالق وطالق طلقة واحدة على الجديد الصحيح ولو كانت الواو للجمع . كان قوله أنت طالق طلقتين وجوابه أن قوله وطالق معطوف على الانشاء فيكون انشاء آخر والانشاءات تقع معانيها مترتبة بترتيب ألفاظها لأن معانيها مقارنة لألفاظها فيكون قواه وطالق انشاء لا يقاع طلقة أخرى في وقت لا يقبل الطلاق لأنها بانة بالاولى بخلاف قوله طلقتين فإنه تفسير لطالق وليس بإنشاء قال ( الثانية الفاء ) للتعقيب إجماعاً ولهذا رُبط بها الجزاء إذا لم يكن يمكن فعله وقوله تعالى : لا تنفثوا على الله كذباً

أنه لا ترتيب في كونها من شعائر الله المسئلة ( الثانية الفاء ) للتعقيب ( أى الترتيب بين المعطوف والمعطوف عليه في أمر من غير مهلة وتراخ ( إجماعاً ) أى لاجماع أهل اللغة عليه ( ولهذا ) أى وليكون الفاء للتعقيب ( ربط بها الجزاء ) أى وجب ربط جزاء الشرط به بواسطة الفاء ( إذا لم يكن ) الجزاء ( فعلاً ) نحو قوله عليه الصلاة والسلام من دخل دار أبي سفيان فهو آمن وذلك لأن الجزاء يعاقب الشرط فلا يدخل فيه إلا لفظ يفيد التعقيب وجعل الجار بردي قوله ولهذا إلى آخره دليلاً ثانياً والظاهر أنه تفرع على كونها للتعقيب الثابت بالاجماع وقوله إذا لم يكن فعله يشير إلى أن وجوب دخول الفاء في غير المعال مطرد وفي الفعل تفصيل فإن كان ماضياً لفظاً بغير قد أو معنى تمتنع الفاء نحو ارققت أو لم أقم وإن كان مضارعاً مثبتاً من غير سين أو سوف أو منفيّاً بلا نحو ان تضرب أضرب أولاً اضرب فالوجهان وفي غير ذلك كالمصدر بالسين أو سوف والأمر والنهي والدعاء تحجب الفاء لما بين في النحو فعلى هذا كان الأنسب ذكر وجوب الربط بالفاء في غير الفعل وبعض أقسام الفعل كعنه المذكورات ونوقض بقوله من يفعل الحسنات الله يشكرها وأجيب بأن المبرد أسكر ذلك وأنشد هكذا من يفعل الخير فالرحمن يشكره . قال الجار بردي هو غير مرضى لأن النقل لا يمكن منعه ولأن روايته لا تنافي تلك الرواية فالصواب أن يقال إنه شاذ أقول حاصل الجواب بيان الشذوذ أيضاً بمعنى أن المبرد لم يرتضه لشذوذه وغيره إلى ما ذكر فإن قيل لو كانت الفاء للتعقيب لإفادته في هذه الآية أى قوله لا تنفثوا الآية واللازم باطل إذ الاصطاح لا يقع عقيب الثرية اكونها في الدنيا والاصحاح أى الاستئصال بالعذاب في الآخرة ولقطع بأنه لم يقع عقيبها أجيب بقوله ( وقوله تعالى لا تنفثوا على الله كذباً

فَيُسْحَتُمْ بِعَذَابِ حِجَازِ الثَّالِثَةِ - فِي الظَّرْفِيَّةِ وَلَوْ تَقْدِيرًا مِثْلُ :  
وَأَصْلُ بِنْتِكُمْ فِي جَذْوَعِ النَّخْلِ وَلَمْ يَثْبُتْ بِجَيْشِهَا لِلْسَّبِيَّةِ الرَّابِعَةِ مِنْ  
لَاِبْتِدَاءِ الْغَايَةِ وَلِلتَّبَعِيضِ وَلِلتَّبَعِيْنِ وَهِيَ حَقِيقَةُ فِي التَّبَعِيْنِ دَفْعًا  
لِلْإِشْتِرَاكِ ) أَقُولُ الْمَسْئَلَةَ الثَّانِيَةَ الْفَاءَ لِلتَّعْتِيبِ أَيْ تَدُلُّ عَلَى وَقُوعِ الثَّانِي عَقِبَ الْأَوَّلِ بِغَيْرِ مَهْلَةٍ

فَيُسْحَتُمْ بِعَذَابِ حِجَازِ ) وَإِلَّا لَزِمَ الْإِشْتِرَاكِ لَثُبُوتُ كَوْنِهَا لِلتَّعْتِيبِ إِجْمَاعًا وَوَجْهُهُ أَنْ يَجْعَلَ  
الْمُتَوَقَّعَ لِاحْتِمَالِهِ عَلَى تَقْدِيرِ وَانْ كَانَ مُتَرَاخِيًا عَنْ وَقُوعِ التَّقْدِيرِ كَالْوَقَاعِ عَقِيبَهُ بِمَجَامِعِ وَجُوبِ الْوُقُوعِ  
فِي الْجُمْلَةِ وَنُظِيرُهُ قَوْلُهُ أَغْرَقُوا فَأَدْخَلُوا نَارًا إِذَا لَمْ يَحْمَلْ عَلَى عَذَابِ الْقَبْرِ عَلَى مَا صَرَّحَ بِهِ الزَّخْمَشَرِيُّ  
الْمَسْئَلَةُ ( الثَّالِثَةُ فِي الظَّرْفِيَّةِ ) أَيْ مَوْضُوعَةُ ظَرْفِيَّةِ الزَّمَانِ أَوِ الْمَكَانِ ( وَلَوْ ) كَانَتْ الظَّرْفِيَّةُ  
( تَقْدِيرًا مِثْلُ ) قَوْلُهُ تَعَالَى ( وَأَصْلُ بِنْتِكُمْ فِي جَذْوَعِ النَّخْلِ ) فَإِنَّ الْجَزْعَ وَلَمْ  
لَمْ يَكُنْ مَكَانًا لِلْمَصْلُوبِ حَقِيقَةً لَكِنَّهُ جَعَلَ كَأَنَّهُ ظَرْفٌ لَهُ لِمَكْنَهُ فِيهِ تَمَكُّنُ الْمَظْرُوفِ فِي  
الظَرْفِ وَحِينَئِذٍ لَا حَاجَةَ إِلَى جَعْلِهَا بِمَعْنَى عَلَى كَمَا قِيلَ وَبِجَيْشِهَا لِلظَّرْفِيَّةِ حَقِيقَةً كَثِيرَةً ( وَلَمْ  
يَثْبُتْ بِجَيْشِهَا لِلْسَّبِيَّةِ ) حَقِيقَةً بَلْ وَلَوْ كَانَ لِمَكَانٍ حِجَازًا دَفْعًا لِلْإِشْتِرَاكِ وَإِنْ جَعَلَهُ  
بَعْضُ الْفُقَهَاءِ فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ فِي النَّفْسِ الْمَوْمَنَةِ مَائَةً مِنَ الْإِبِلِ لَهَا تَمَامُ إِضْمَارِهِ  
وإِثْبَاتُهُ سِوَاهُ عِنْدَ الْبَعْضِ حَتَّى لَوْ نَوَى فِي قَوْلِهِ أَنْتَ طَالِقٌ فِي غَدٍ آخِرِ النَّهَارِ لَا يَصْدُقُ قِضَاءُ  
كَأَنَّهُ أَضْمَرَهُ وَفَاقًا وَفَرَّقَ بَعْضُهُمْ لِأَنَّهُ عِنْدَ الْأَضْمَارِ يَقَعُ الْفِعْلُ عَلَى صَرِيحِ الْغَدِ فَيَسْتَوْعِبُهُ  
ظَاهِرًا حَيْثُ أَمَكُنْ كَأَنَّهُ مَفْعُولٌ بِهِ فِي كَقَوْلِكَ نَسَكَحْتُ فَلَانَةَ وَذَا بِالْوُقُوعِ مِنْ أَوَّلِهِ فَذَا بَوَى  
الْآخِرُ غَيْرِ الظَّاهِرِ إِلَى مَا هُوَ تَخْفِيفٌ عَلَيْهِ فَلَا يَصْدُقُ قِضَاءُ وَعِنْدَهُمَا الْإِثْبَاتُ يَقْضَى الْوُقُوعُ  
فِي جِزْءٍ مِنْهُ مِنْهُمْ لِكَوْنِهِ صَرِيحًا فِي الظَّرْفِيَّةِ وَلَا يَلْزِمُ فِيهَا الْإِسْقِيَابُ فَيَصْدُقُ فِي مِثْلِ هَذِهِ  
النِّيَّةِ لِأَنَّهُ لَهُ وَلَايَةٌ تَعْيِينُ الْمُبْهَمِ وَإِذَا لَمْ يَنْوِ تَعْيِينَ الْجِزْءِ الْأَوَّلِ لَعَدِمَ الْمَزَاحِمُ وَعَلَى هَذَا قَوْلُهُ  
إِنْ صَحَّتِ الدَّهْرُ يَقَعُ عَلَى الْأَبَدِ وَإِثْبَاتُ فِي عَلَى سَاعَةٍ حَتَّى لَوْ نَوَى الصَّوْمَ إِلَى اللَّيْلِ ثُمَّ أَفْطَرَ  
بَعْدَ الشُّرُوعِ حَنْتَ وَلِهَذَا قِيلَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا  
وَيَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ أَنَّهُ يَسْتَفَادُ مِنْهَا أَنْ نَصَرْتَهُ تَعَالَى إِيَّاهُمْ فِي الْآخِرَةِ مُسْتَوْعِبَةً لِجَمِيعِ الْأَوْقَاتِ  
دَائِمَةً لِأَنَّهُ دَارُ جِزَاءٍ وَفِي الدُّنْيَا فِي بَعْضِ الْأَوْقَاتِ لِأَنَّهُ دَارُ ابْتِلَاءِ الْمَسْئَلَةِ ( الرَّابِعَةُ مِنْ  
لَاِبْتِدَاءِ الْغَايَةِ ) فِي الْمَكَانِ نَحْوُ سَرْتِ مَنْ مَكَّةَ وَيَعْرِفُ بِصَحَّةِ إِقَامَةِ الْإِبْتِدَاءِ مَقَامَهَا  
( وَلِلتَّبَعِيْنِ ) نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى : فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْإِثْمَانِ وَيَعْرِفُ بِصَحَّةِ وَضْعِ  
الْمَوْصُولِ نَحْوُ الرِّجْسِ الَّذِي هُوَ الْوُثْنُ ( وَلِلتَّبَعِيضِ ) نَحْوُ أَخَذْتَ مِنَ الدَّرَاهِمِ وَيَعْرِفُ  
بِصَحَّةِ وَضْعِ الْبَعْضِ مَكَانَهَا ( وَهِيَ ) أَيْ مِنْ ( حَقِيقَةٍ فِي التَّبَعِيْنِ ) لِشُمُولِهِ جَمِيعَ مَوَارِدِهَا  
لِبَيَانِكَ فِي الْأَوَّلِ مَبْدَأَ السَّيْرِ وَفِي الثَّانِي الرِّجْسَ بِأَنَّهُ مِنْ أَيْ شَيْءٍ وَفِي الثَّالِثِ لِلْمَأْخُذِ فَتَجْعَلُ  
حَقِيقَةَ فِي الْقَدْرِ الْمَفْتُوكِ لَا فِي كُلِّ مِنْهَا ( دَفْعًا لِلْإِشْتِرَاكِ ) وَهَذَا خِلَافُ مَا نَصَّ عَلَيْهِ

لكن في كل شيء بحسبه فلو قال دخلت مصر فكم أفادت التعقيب على ما يمكن واستدل  
 المصنف عليه بالاجماع وليس كذلك فقد ذهب الفراء إلى أن ما بعدها يجوز أن يكون سابقاً  
 وذهب الجري إلى أنها إن دخلت على الأماكن أو المطر فلا ترتب تقول نزلنا نجداً فتهامة  
 ونزل المطر نجداً فتهامة وإن كانت تهامة في هذا سابقة ( قوله ولهذا ) أى ولاجل كونها  
 للتعقيب ربط بها الجزاء أى وجوباً إذا لم يكن فعلاً نحو أن قام زيد فعمر وقام فان الجزاء  
 يجب أن يوجد عقب الشرط فلو لم تكن الفاء مناسبة لهذا المعنى مفيدة للتعقيب لم يجب دخولها  
 عليه كالواو وثم فإنه لا يجب بل يجوز وإنما قيده بغير الفعل لأن الفعل إن كان ماضياً فلا  
 يجوز دخولها عليه نحو أن قام زيد قام عمرو وإن كان مضارعاً جاز لكنه لا يجب نحو إن  
 قام زيد يقوم عمرو وفيه تفصيل يطول ذكره محله كتب النحر وهذا الذى ذكره المصنف  
 نقل الامام عن بعضهم انه استدل به وفيه نظر ظاهر فقد تكون الفائدة هى الدلالة على أن  
 الثانى جزاء عن الاول ومسبب عنه وكونه جزاء دليل على التأخر والتعقيب ولاجل هذا لم  
 يجعله المصنف دليلاً كما جعله الإمام بل استدل بالاجماع وجعل هذا من باب التحسين والتقوية  
 وهو من محاسن كلامه ثم شرع المصنف فى الجواب عن دليل القدر وهو استدلال الخصم  
 على أنها ليست للتعقيب بقوله تعالى لا تغفروا على الله كذباً فيسخطكم فان الافتراء فى الدنيا  
 والسحت وهو الاستئصال إنما هو فى الآخرة وهذا يحتمل أن يكون دليلاً مستقلاً وأن  
 يكون نقضاً لما قرناه وجوابه أن الاستئصال لما كان يقطع بوقوعه جزاء للمقترى جعل  
 كالواقع عقب الافتراء مجازاً ولا شك أن المجاز خير من الاشتراك \* المسئلة الثالثة  
 فى تدل على الظرفية أى يجعل ما دخلت عليه ظرفاً لما قبلها إما تحقيقاً نحو جلست فى  
 المسجد أو تقديرأ كقوله تعالى ولاصليكنم فى جذوع النخل فإنه لما كان المصلوب  
 متمكناً على الجذع كتمكن الشيء فى المكان عبر عنه بـ فى وهذا مذهب سيدويه  
 والجمهور وذهب الكوفيون والقتبي وابن مالك إلى أنها تأتى بمعنى على فىكون التقدير  
 ولاصليكنم على جذوع النخل وظاهر كلام المصنف تبعاً للإمام أن فى حقيقة فى الظرفية  
 الحقيقية والتقديرية بأن تكون متواطئة أو مشككة أو مشتركة ومقتضى كلام النحويين  
 والاصوليين أن استعمالها فى الظرفية التقديرية على سبيل المجاز ومن الفقهاء من قال لأنها قد  
 ترد للسببية واختاره من النحاة ابن مالك فقط لقوله تعالى لمسلم فيما أفضتم أى بسبب وقوله

النحاة من أنها حقيقة فى ابتداء الغاية وما سواه راجع اليه حيث قالوا وكونها للتبعيض فى  
 عشرون من الدراهم وللتبيين فى خاتم من نضة وللبدل فى قوله تعالى أرضيتم بالحياة الدنيا  
 من الآخرة أى بدلها والتجريد فى لقيت من زيد أسداً وللاستفراق فى جاءنى من رجل



تعالى لمسك فيما أخذتم وقوله عليه الصلاة والسلام إن امرأة دخلت النار في هرة وقوله في  
النفس المؤمنة مائة من الإبل ولم يشبهه المصنف قال الامام لأن المرجع فيه إلى أهل اللغة  
ولم يذكره أحد منهم وأما ما استدلوا به فيمكن حمله على الظرفية التقديرية مجازاً \* المسألة  
الرابعة لفظه من تكون لا ابتداء الغاية أى في المكان اتفاقاً كقولك خرجت من البيت  
إلى المسجد وفي الزمان عند الكوفيين والمبرد وابن درستويه وصححه ابن مالك واختاره  
شيخنا أبو حيان لكثرة ورودها ونشأ كقوله تعالى من أول يوم وتكون أيضاً لتبيين  
الجنس كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وتكون أيضاً للتبويض كقوله أخذت  
من الدراهم وتعرف صلاحية إقامة البعض مقامها قال الامام والحق عندي أنها لتبيين  
لوجوده في الجميع ألا ترى أنها بينت في هذه الأمثلة مكان الخروج والمأخوذ منه  
فتكون حقيقة في القدر المشترك لأنها إن كانت حقيقة في كل واحد لزم الاشتراك أو في  
البعض خاصة لزم المجاز فتعين ما قلناه ولو قال المصنف دفعاً للاشتراك والمجاز لكان  
أولى قال \* ( الخامسة الباء تُعدى لل لازم وتجزئى المستعدى لما يُعلم من الفرق  
بين مسحتُ المَسْدِيلَ ومسحتُ بالمَسْدِيلِ ونُقِلَ إنكاره عن ابن جنسٍ  
ورُدَّ بأنه شهادة نقي

ومزيدة في ما جاءني من أحد يرجع إلى ابتداء الغاية المسألة ( الخامسة الباء تعدى  
ال لازم ) أى تجعل الفعل اللازم متعدياً بدخولها في متعلقة نحو ذهبت بزيد أى  
أذهبته ( وتجزئى ) الفعل ( المنعدى ) أى تجعله متجزئاً متبعضاً ( لما يعلم من  
الفرق بين مسحتُ المَسْدِيلَ ومسحتُ بالمَسْدِيلِ ) فان الأول يقتضى الشمول  
والثاني التبويض قالت الخفية هذا لأنها يصح لو ثبت محلها التبويض وهو ممنوع كيف  
( و ) قد ( نقل إنكاره عن ابن جنس ) حيث قال ان ذلك مما لا يعرفه أهل اللغة  
أى لم ينقل عنهم ( ورد ) في محصول الامام ( بأنه شهادة نقي ) أى والشهادة على  
النقي لا تسمع فالظاهر أنه لا يدعى عدم الورد مستدلاً بعدم النقل بل بمنع الثبوت مستدلاً  
بذلك كما أن الإمام نفسه قال رداً على من ادعى أن الباء للسببية هو ضعيف لأنه لم يقل به  
أحد وقد ينقل عن ابن مالك أنه قال ناقلان عن الأصمعي أن الباء جاءت للتبويض في قوله  
شربن بماء البحر ثم ترفعت \* وعن الفارسي كذلك في قوله :

فلثمت فاما آخذاً بقرونها شرب الزيف يبرد ماء الحشرج  
أى قبلت شفة العشيقة وقد كنت آخذاً ضفائرها وكان لثى ومصى فاما كشرب الزيف أى  
الذاهب المنقطع ماء بثره بعض برد ماء الحشرج وهو الحسى بكسر الحاء وهو ما تشفعه الأرض

السادسة إنما للحصر لأنَّ إنَّ للإثبات وما للنفي فيجب الجمعُ على ما أمكن وقد قال الأعشى : \* وإنما العزة للكثار \*

من الرمل فإذا صار إلى صلابه مسكته فينحصر عنه الرمل فيستخرج وهو الاحتساء كذا ذكر الجاربردى <sup>(١)</sup> المسألة ( السادسة ) كلمة ( إنما للحصر لأنَّ إنَّ للإثبات وما للنفي ) فبعد التركيب يجب أن يبقى على معناه لأن الأصل بقاء ما كان ( فيجب الجمع ) بين النفي والإثبات ( على ما أمكن ) وحيثما أن يحمل على إثبات المذكور ونفي ما عداه أو على العكس والثاني باطل اتفاقاً فتعين الأول وهو معنى الحصر وفيه نظر أما أولاً فلأنه يلزم أن تكون ناصبة مثلها قبل التركيب وثانياً أن ما النافية لها صدر الكلام فكيف تدخل أى عاها وثالثاً أن إنما مثل لعلها وليتها وما فيهما كافة لانافية ورابعاً الاجتماع بين حرفي الإثبات والنفي بلا فاصل وخامساً نصب ما قائماً في قولنا إنما زيد قائماً لأن الحرف يعمل وإن زيد وسادساً وجوب نفي قيام زيد في إنما قام زيد لأن ما يلى ما منق وقد ينقل وجه آخر عن على بن عيسى الربيعي وهو أن كلمة إن لنا كيد الإثبات ثم لما اتصلت به كلمة ما المؤكدة لا النافية ناسب أن يتضمن معنى القصر لأن القصر ليس إلا تأكيداً للحكم على تأكيد وذلك لأن قولنا زيد جاء لا عمرو لمن يردد المجيء بينهما يفيد إثباته لزيد صريحاً وهو ظاهر وضمناً في قولك لا عمرو إلا أنه إذا نفي عنه ثبت لزيد لكونه مسلم الثبوت لأحدهما والإثبات الضمني تأكيداً قطعاً وكذا الصريح بالنسبة إلى نفس الحكم لأنه كان مسلم الثبوت قبل ذكره في الجملة قال الفاضل ويجب أن يعلم أن هذه مناسبة ذكرت لوضع إنما متضمنة معنى ما وإلا فلا يلزم أطرادها حتى يفيد كل ما هو تأكيد على تأكيد القصر ثم الأولى في ذلك التمسك بقول النحاة وإنما لإثبات ما يذكر بعدها ونفي ما سواه وبأن الفصحاء استعملوها بمعنى ما وإلا ( وقد قال الأعشى ) مخاطباً العلقمة مفضلاً عامراً عليه بأن العزة له لا لذلك ( ولست بالأكثر منهم حصي ) أى عدداً ( وإنما العزة للكثار ) أى للذى كثر عدد

(١) أقول عبارة القاموس اللثم المص - القرون الضفائر - التزيف الظمان الذى يابس لسانه من العطش - البرد بفتح الباء وسكون الراء البارد من الماء - الحشرج هو الحصى بكسر الحاء وتخفيف الياء وهو المسكان المستوى السهل الذى به دقائق الحصى والمعنى عليها أنه لثم ومص فم معشوقته في حال أخذه بصفائرها وكان لثم ومصه لفافها كحال شرب التزيف الظمان الذى يشرب بعض الماء البارد المتكون في الحشرج ليزول بعض ما به من الظمأ فإضافة برد إلى الماء من إضافة الصفة للموصوف فانظر الفرق بين العبارتين .

والفرزدق \* وإنما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي \* وعورض بقوله تعالى إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم قلنا المراءد الكاملون أقول هذه المسئلة تنضح بكلام المحصول فلتنقل كلامه ثم تنزل كلام المصنف عليه فنقول قال في المحصول الباء إذا دخلت على فعل لازم فانها تكون للالصاق نحو كتبت بالقلم ومررت بزيد وعبر المصنف عنه بالنعديّة وليس كذلك فقد لا تكون للتعديّة كهذه الأمثلة وإنما تكون للتعديّة إذا كانت بمعنى الهمزة في نقل الاسم من الفاعلية إلى المفعولية كقوله تعالى: ولول شاء الله لذهب بسهمهم أي أذهب سمعهم والتعبير بالالصاق هو الصواب ولم يذكر سيويّه الباء معنى غيره ويدخل فيه ستة أقسام منها ما هو حقيقة ومنها ما هو مجاز كما هو معروف في كتب النحويين قال وإن دخلت على فعل متعدّد كقوله تعالى وامسحوا برؤوسكم فتكون للتبعية خلافاً للحنفية وعبر المصنف عنه بقوله ويجزى المتعدّي قال في المعالم لأنها لا بد أن تفيد فائدة زائدة صونا للكلام عن العبث وهذا أيضاً غير مستقيم فقد تكون زائدة للتوكيد كقوله تعالى تثبت بالدهن أي تثبت الدهن وقوله تعالى ولا تلقوا بأيديكم أي بأيديكم وأيضاً فإن مسح يتعدى إلى مفعول بنفسه وهو المزال عنه وإلى آخر بحرّف الجز وهو المزيل والباء فيه للاستعانة فيسكون تقدير الآية وامسحوا بأيديكم برؤوسكم وحاصل ما فيه أن اليد جعلت ممسوحة والرأس ماسحة

أتباعه وأشياعه فلم تفد إنما الحصر لفات الغرض ومن في منهم ليست مثلها في زيد أفضل من عمرو وإلا لما اجتمع مع تعريف الأفعال (و) قال (الفرزدق) أنا الزائد الحامى الدمار أي الطارد الذى يحمى العهد<sup>(١)</sup> (وإنما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي) فانه صح انفصال الضمير معه ولا يصح المنفصل إلا لتعذر المتصل ووجوه التعذر محصورة مثل التقدم على العامل ونحو ذلك من الوجوه والكل منتف هنا سوى الفصل لغرض وذلك بأن يكون المعنى ما يدافع إلا أنا بناء على أن الغرض حصر المدافع لا المدافع عنه ولا يتحقق إذا قال إنما أَدافع عن أحسابهم لصيرورة المعنى حيثئذ أنه يدافع عن أحسابهم لاعت حساب غيرهم (وعورض) ما يدل على كون إنما الحصر (بقوله تعالى إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم) يعنى لو أفاد إنما الحصر لاقضت الآية أن كل من لا يوجل قلبه عند ذكر الله ليس بمؤمن واللازم باطل لأن بعض من كان كذلك مؤمن (قلنا المراد) بالمؤمن في الآية (الكاملون) في الإيمان فاللازم أن من لا يوجل قلبه ليس بمؤمن كامل وبطلانه بمنوع<sup>(١)</sup> فالذود الطرد وحى فلان زماره بالكسر وفى بعده والزمر فى الاصل الحث لأن ما تجب حمايته من الأهل والمال كانوا يحثون أنفسهم عليه .

وهو صحيح وأيضاً لحزم المصنف بأنها للتبعيض مناقض لما جزم به في المجمل والمبين كما ستعرفه  
ثم قال لا نعلم بالضرورة الفرق بين مسحت المندبل ومسحت يدى بالمندبل فانه يعلم في الاول  
ويبعض في الثانى وهو معنى قول المصنف لما يعلم من الفرق وهذا أيضاً مردود فان الفرق بينهما  
كونها في الاول مسووحة وفي الثانى ماسحة لا ما قاله ثم قال وأنكر ابن جنى ورودها للتبعيض وقال  
انه شيء لا يعرفه أهل اللغة ثم رد ما بأنه شهادة على نفي غير محصور فلا يسمع وتابعه عليه  
المصنف وهذا أيضاً ممنوع فان العالم بقرن اذا علم منه الفحص قبل منه التفتي فيه ثم انه قد  
ذكر ما يناقض ذلك في المسئلة الثالثة فانه قد رد كونها للسببية بعدم ذكر أهل اللغة  
له الذى هو دون تصريحهم بنفيه نعم طريق الرد على ابن جنى بوروده في كلامهم فانه  
قد اشتهر قال الشاعر : شربن بماء البحر ثم ترفعت متى لجج خضر لهن نديج  
أى شربن من ماء البحر وقال الآخر :

فلثمت فاما آخذنا بقرونها شرب التزيف يبردماء الحشرج

أى من بردوا أثبتة الكوفيون ونص عليه أيضاً جماعة غيرهم منهم الاصمعي والفتي والفارسي  
في التذكرة وقال به من المتأخرين ابن مالك وهذه المسئلة تكلم الأصوليون فيها اعتقاداً منهم  
أن الشافعى إنما اكتفى بمسح بعض الرأس لاجل الباء وليس كذلك بل اكتفى به لصدق  
الاسم كما ستعرفه في المجمل والمبين \* والمسئلة السادسة تقييد الحكم بانما نحو انما الشفعة فيما لم  
يقسم هل يفيد حصر الاول في الثانى على معنى أنه يفيد اثبات الشفعة في غير المقسوم ونفيها  
عن غيره فيه مذهبان صحح الامام وأتباعه أنها تفيد وعلى هذا فهل هو بالمنطوق أو بالمفهوم  
فيه مذهبان حكاهما ابن الحاجب ومقتضى كلام الامام وأتباعه ومنهم المصنف أنه بالمنطوق لانه  
استدل بان ان الإثبات وما للنفي كما سيأتى فافهم ذلك واختار الأمدى أنها لا تفيد الحصر بل  
تفيد تأكيد الإثبات وهو الصحيح عند النحويين ونقله شيخنا أبو حيان في شرح التسهيل  
عن البصريين ولم يصحح ابن الحاجب شيئاً . استدلال الاولون بأمرين أحدهما وهو مركب  
من العتلى والنقل ان كلمة ان لاثبات الشيء وما لنفيه والاصل عدم للتغيير بالتركيب فيجب  
الجمع بينهما بقدر الامكان وحينئذ نقول لاجاز أن يجتمع النفي والاثبات على شيء واحد  
للزوم التناقض ولا أن يكون النفي راجعاً الى المذكور والاثبات للمسكوت عنه لانه باطل  
بالاتفاق فتعين العكس لانه الممكن وهو المراد بالحصر وهذا ضعيف لأن المعروف عند  
النحويين أن ما ليست نافية بل زائدة كافة موطئة لدخول الفعل الثانى أن العرب الفصحاء قد  
استعملوها في مواطن الحصر .

قال الاعشى : ولست بالأكثر منهم حصى وإنما العزة للكائر \* قال الجوهري معناه أكثر عددا قال ومقصوده تفضيل عامر على علقمة ولست بفتح التاء كما ضبطه الجوهري وغيره وقال الفرزدق :

أنا الذائد الحامى الذمار وإنما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلى  
قال الجوهري يقال ذمر الأسد أى زار وتذامر القوم أى حث بعضهم بعضا على الحرب وقولهم فلان حامى الذمار أى إذا ذمر وغضب حمى ثم قال ويقال الذمار ما وراء الرجل مما يجب عليه أن يحميه أى من أهله وغيرهم ووجه الاستدلال أن المقصود لا يحصل إلا بحصر العزة فى الكائر وحصر الدفع فيه فدل على أنها للحصر ( قوله وعورض ) أى عورض ما ذكرناه بقوله تعالى : وإنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم ، فإنه لو أفاد الحصر مكان من لم يحصل له الرجل لا يكون . ومنا وليس كذلك وجوابه ان المراد بالمؤمنين هم الكاملون فى الايمان جمعا بين الأدلة . ( فائدة ) من أدوات الحصر الاعلى اختلاف فيها يأتي فى بابه ومنها حصر المبتدأ فى الخبر نحو العالم زيد وصديق زيد وفيها المذهب الثلاثة المذكورة ومنها تقديم المعمول على ما قاله الزمخشري وجماعة نحو إياك نعبد قال ( الفصل التاسع فى كيفية الاستدلال بالالفاظ وفيه مسائل الأولى لا يخاطبنا الله تعالى بالمهمل لأنه هذيان احتجّت الحشوية بأوائل السور قلنا أسماؤها

( الفصل التاسع فى كيفية الاستدلال بالالفاظ ) أى بالالفاظ النصوص على الاحكام ( وفيه مسائل ) ثمان لأن الاستدلال بالخطاب يتوقف على أمرين أحدهما عدم الخطاب بالمهمل وثانيهما عدم الخطاب بما فى حكمه مثل أن يراد مالا يفهم من اللفظ لامتناع الاستدلال على الحكم على التقديرين فهاتان مسئلتان ثم الخطاب إما أن يحتاج فى الدلالة إلى ما ينضم إليه فهذه مسألة أولا يحتاج فيكون مستقبلا ثم الخطاب المستقبل قد يدل على الحكم بمدلوله وقد يدل بما يلزم من المدلول كما سيحىء ودلالة بعض ما يلزم من المدلول على الحكم من المسائل المختلف فيها فأورد المتفق عليه فى مسألة والمختلف فيه باقسامه فى مسائل أربع المسئلة ( الأولى لا يخاطبنا ) أى لا يجوز أن يخاطبنا ( الله تعالى بالمهمل ) أى مالا دلالة له على المعنى ( لأنه هذيان ) والهذيان نقص وهو عليه تعالى محال والظاهر ان هذا مصادرة كما قال الجارردي إذ تقدم ان الهذيان هو اللفظ المركب المهمل فكأنه قيل لا يخاطب بالمهمل لأنه مهمل ( احتجّت الحشوية ) فى جواز الخطاب بالمهمل ( بأوائل السور ) أى بالحروف المقطعة الواقعة فى أوائلها نحو قوله تعالى كفيعيص ونحوه فاما مهمله مع أنه تعالى خاطب بها ( قلنا ) لانسلم انها مهملة بل هى ( أسماؤها ) أى أسماء ( ٢٠ - بدخلى ١ )

وبأن الوقف على قوله تعالى : وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ واجبٌ وإلا لاختصَّ المعطوف بالحال قلنا يجوز حيث لا لبس مثل : وهبنا له إسحاق ويعقوب نافلةً وبقوله تعالى : كأنه رؤس الشياطين قلنا :

السور على ما اختاره كثير من المفسرين ( و ) احتجوا أيضاً ( بأن الوقف على قوله تعالى وما يعلم تأويله ) أى المتشابه ( إلا الله واجب ) حتى يكون قوله والراسخون في العلم مستأنفاً ( وإلا ) أى وإن لم نقف عليه لمعطفاً قوله والراسخون على الله فيكون يقولون آمنا حالاً بمعنى قائلين ذلك وهو باطل لأنه إما حال عن المجموع فيلزم أن يكون الله قائلاً آمنا كالراسخون وهو غير جائز أو حال عن الراسخون فقط ولو كان كذلك ( لاختص المعطوف بالحال ) دون المعطوف عليه وهو باطل أيضاً لمخالفته القاعدة العربية ثم إذا وجب الوقوف على الله كان المتشابه غير معلوم فقد خاطبنا بما لا نفهم وهو المهمل ويؤكد ذلك ما عالت الحنفية المتشابه ما لا طريق لدركه أصلاً قال الفري وفيه نظر لأن المهمل ما لا دلالة له لعدم الوضع لا ما لا نعلم تأويله لجواز كونه موضوعاً مع ذلك أقول المدعى جواز الخطاب بما لا نفهم أصلاً سواء سمي مهملًا أو غيره ( قلنا يجوز ) تخصيص المعطوف بالحال ( حيث لا لبس ) أى لا التباس للعلم بكونها حالاً عن المعطوف دون المعطوف عليه ( مثل ) قوله تعالى ( وهبنا له إسحاق ويعقوب نافلة ) أى حال كون يعقوب نافلة لظهور أن النافلة أى ولد ولد إبراهيم إنما هو يعقوب دون إسحاق وحينئذ يمنع كونه خلاف القاعدة مطلقاً هذا ولكن المنقول عن ابن عباس رضى الله عنه الوقوف على الله ويؤكد كونه قراءة ابن مسعود رضى الله عنه أن تأويله إلا عند الله وما في مصحف أبي ويقول الراسخون وهو المروى عن طائوس عن ابن عباس أيضاً وما نقل عن عائشة رضى الله عنها \* من رسوخهم أن آمنوا بالمتشابه ولم يعلموا تأويله \* وما روى عن عمر بن عبد العزيز انتهى علمهم إلى أن قالوا آمنا به لا يدفع قول الحشوية إلى أن يحمل نفي العلم بالمتشابه عن الراسخين على أنهم لا يعلمون حقيقة وهذا لا ينافي أن يفهموا منه أموراً محتملة لا يقطع بكونها مراده تعالى فلا يلزم الخطاب بالمهمل ( و ) احتجوا أيضاً ( بقوله تعالى ) طلعا ( كأنه رؤس الشياطين ) فإن ذلك مهمل لا موضوع له ( قلنا ) لا نسلم أنه مهمل كيف ولكل من معنى المفردات وضع له اللفظ غير أن الرأس هنا استعمل في غير ما وضع له لكونه موضوعاً للرأس الحقيقي وهنا استعمل في أمر وهمي كأن أبواب الأغوال وأظفار المنيه فهو مجاز لا مهمل ولست أعني بالوهمى المعنى الجزئى المدرك بالوهم كصداقة زيد وعداوة عمرو ورموس الشياطين وأبواب الأغوال ليست من المعاني الجزئية بل هي صور تدرك بأحدى الحواس

مثلُ في الاستقباح الثانية لا يُغنى خلافُ الظاهر من غير بيان لأن اللفظ بالنسبة إليه مُهمَلٌ قالتِ المُرْجئةُ

الظاهرة لو وجدت بل المراد بالوهمي ههنا ما اخترعته المتخيلة من عند نفسها كما إذا سمع ان الشياطين أشخاص كريهة المنظر أخذت في تصويرها تصور الأشخاص القبيحة الحيوانية واختراع رموس لها وأوجه بلغت غاية قباحة الهيئة وقبح المنظر وهذا معنى قول الفنرى هو موضوع لتخيل يستقبحون ذلك التخيل ويضربون المثل به في الاستقباح وكأنه أراد الوضع المجازي لا الحقيقي وقول المصنف ( قلنا ) هو ( مثل في الاستقباح ) إشارة إلى هذا المعنى إلى أن جعله مثلاً مشكل والظاهر أن التجوز في لفظ الرأس كما بينا والمثل هو المجاز المركب العاشى استعماله فيما شبه بمعناه الأصلي تشبيه التمثيل أى تشبيه احدى صورتين متزعتين من أمرين أو أمور بالآخرى ولا خفاء أن نحن فيه ليس مركباً له صورة هى مدلوله حقيقة شبهت بها صورة أخرى واستعمل هو فيها ولو سلم فليس هناك هيئة متزعة من عدة أمور يؤيد ذلك أنه لا فائل بأن مثل أظفار المنية وجناح بعوضة للمستحقر مثل وكأنه أراد بكونه مثلاً في الاستقباح انه لفظ اشتهر تشبيه الصورة المستقبحة بمعناه أراستعماله فيها المسئلة ( الثانية لا يغنى ) أى الله تعالى من كلامه بمعنى يكون ( خلاف الظاهر من غير بيان ) أى نصب قرينة تدل عليه ( لأن اللفظ ) الخالى عن البيان ( بالنسبة إليه ) أى خلاف الظاهر ( مهمل ) أى غير مفيد لما عنى باللفظ كالمهمل وهو لا يليق بكلامه تعالى ( قالت المُرْجئة ) ليس المراد بالآيات الموعدة ظواهرها أى ترتيب الوعيد على المعاصى إذ هو لا يعاقب أحداً على معصية فان رحمة الله تعالى أوسع من ذلك كذا ذكر الفنرى وقال الجاربردى هم ذهبوا إلى أن آيات الوعد والوعيد للترغيب والشفقة والترهيب من الملامى والظلم كى لا يختل نظام العالم وليس المراد الثواب والعقاب أقول الظاهر أن كلامهم فى الآيات الواردة فى عصاة المؤمنين فقط لاشهار القول منهم بأنه لا يضر مع الإيمان ذنب ولا ينفع مع الكفر طاعة وما ذكر فى المغرب من أن معنى كونهم مرجئة عدم القطع بنفو أهل الكبائر وعقوبتهم وتأخيرهم الحكم إلى القيامة من أرجأته بالهمز إذا أخرته مشكل إذ هذا عين مذهب أهل السنة القائلين بعدم وجوب ثواب المطيع وعقاب المعاصى على الله ولعل الفرق أن أهل السنة قاطعون بأن يعذب العصاة ألبتة للعمومات الوعيدية وإن خص منها البعض المعفو عنه وإلا لزم الغاؤها بالكلية والخلف فى الوعيد مع أنه لا يبدل القول لديه وعند المُرْجئة يجوز أن لا يعذب أحداً منهم ولا يلزم الخلف إذ ليس المراد الوعيدات الإخبار بترتيب العقاب واعترضوا على ما ذكرنا بأننا لا نسلم أنه مهمل وإنما يكون كذلك لو لم يفد

يُفِيدُ إِحْجَاماً قُلْنَا حِينَئِذٍ يَرْتَفِعُ الْوُثُوقُ عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَى (أَقُولُ الْاسْتِدْلَالُ بِالْأَلْفَاظِ يَتَوَقَّفُ عَلَى مَعْرِفَةِ كَيْفِيَّةِ الْاسْتِدْلَالِ مِنْ كَوْنِهِ بِطَرِيقِ الْمَنْطُوقِ أَوْ الْمَفْهُومِ فَلِذَلِكَ هَعَدَّ الْمَصْنِفُ هَذَا الْفَصْلَ لِبَيَانِهِ وَذَكَرَ فِيهِ سَبْعَ مَسَائِلَ ثُمَّ إِنْ بَيَّانَ ذَلِكَ يَتَوَقَّفُ عَلَى أَنَّهُ تَعَالَى لَا يَجُوزُ أَنْ يَخَاطَبُنَا بِالْمَهْمَلِ وَلَا بِمَا يَخَالِفُ الظَّاهِرَ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ جَائِزاً لَشَعَرْنَا الْاسْتِدْلَالَ بِالْأَلْفَاظِ عَلَى الْحَكْمِ فَبَدَأَ بِهِمَا لِكُونِهِمَا كَالْمَقْدَمَةِ \* الْمَسْأَلَةُ الْأُولَى لَا يَجُوزُ أَنْ يَخَاطَبُنَا اللَّهُ تَعَالَى بِالْمَهْمَلِ لِأَنَّهُ هَذِيانَ وَهُوَ نَقْصٌ وَالتَّنْقِصُ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى مُحَالٌ وَعِبَارَةُ الْمَحْصُولِ لَا يَجُوزُ أَنْ يَتَكَلَّمَ بِشَيْءٍ وَلَا يَعْني بِهِ شَيْئاً وَهُوَ قَرِيبٌ مِنْ عِبَارَةِ الْمَصْنِفِ وَعِبَارَةُ الْمُتَخَبُّعِ وَالْحَاصِلُ بِمَا لَا يَفِيدُ وَبَيْنَهُمَا فَرْقٌ لِأَنَّ عَدَمَ الْفَائِدَةِ قَدْ لَا يَكُونُ لِأَهْمَالِهِ بَلْ لِعَدَمِ فَهْمِنَا وَقَدْ صَرَّحَ ابْنُ بَرَهَانَ بِجَوَازِ هَذَا فَقَالَ يَجُوزُ أَنْ يَشْتَمِلَ كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى عَلَى مَا لَا يَفْهَمُ مَعْنَاهُ إِلَّا أَنْ يَتَعَلَّقَ بِهِ تَكْلِيفٌ فَإِنَّهُ لَا يَجُوزُ وَالصَّوَابُ فِي التَّعْبِيرِ مَا ذَكَرَهُ فِي الْمَحْصُولِ وَاقْتَضَاهُ كَلَامُ الْمَصْنِفِ وَقَدْ صَرَّحَ بِهِ أَيْضاً عَبْدُ الْجَبَّارِ فِي الْعَمَدِ وَأَبُو الْحُسَيْنِ فِي شَرْحِهِ لِهَاسْتِدْلَالِ الْمُخَصِّمِ بِأَنَّ فَائِدَتَهُ التَّعْبِيدُ بِتَلَاوُثِهِ قَالَ فِي الْمَحْصُولِ وَحَكْمُ الرَّسُولِ فِي الْإِمْتِنَاعِ كَحَكْمِ اللَّهِ تَعَالَى قَالَ الْأَصْفَهَانِيُّ فِي شَرْحِهِ لَهُ لَا أَعْلَمُ أَحَدًا ذَكَرَ ذَلِكَ وَلَا يُلْزَمُ مِنْ كَوْنِ الشَّيْءِ نَقْصًا فِي حَقِّ اللَّهِ أَنْ يَكُونَ نَقْصًا فِي حَقِّ الرَّسُولِ فَإِنَّ السَّهْوَ وَالنَّسْيَانَ جَائِزَانِ عَلَى الْأَنْبِيَاءِ (قَوْلُهُ احْتَجَّتِ الْحُشُوبَةُ) أَيْ عَلَى جَوَازِهِ ثَلَاثَةٌ أَوْجُهُ الْأَوَّلُ أَوْرَدُوهُ فِي الْقُرْآنِ فِي أَوَائِلِ كَثِيرٍ مِنَ السُّورِ نَحْوُ أَلَمْ وَطِهَ وَجَوَابِهِ أَنْ لَهَا مَعَانِي وَلَكِنْ اخْتَلَفَ الْمُفَسِّرُونَ فِيهَا عَلَى أَقْوَالٍ كَثِيرَةٍ وَالْحَقُّ فِيهَا أَنَّهَا أَسْمَاءٌ لِلْسُّورِ الثَّانِي قَوْلُهُ تَعَالَى: وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ، الْآيَةُ وَجِهَةُ الدَّلَالَةِ أَنَّهُ يَجِبُ الْوَقْفُ عَلَى قَوْلِهِ إِلَّا اللَّهُ وَحِينَئِذٍ فَيَكُونُ الرَّاسِخُونَ مُبْتَدَأً وَيَقُولُونَ خَبَرْنَا عَنْهُ وَإِذَا وَجِبَ الْوَقْفُ عَلَيْهِ ثَبَتَ أَنْ فِي الْقُرْآنِ شَيْئاً لَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَقَدْ خَاطَبُنَا بِهِ وَهَذَا هُوَ الْمَدْعَى وَإِنَّمَا قُلْنَا يَجِبُ الْوَقْفُ عَلَيْهِ لِأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَجِبْ لَكَانَ الرَّاسِخُونَ مُعْطَوْفًا عَلَيْهِ حِينَئِذٍ فَيَتَعَيَّنُ أَنْ يَكُونَ قَوْلُهُ تَعَالَى يَقُولُونَ جُمْلَةً حَالِيَةً أَيْ قَائِلِينَ وَلَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ حَالًا مِنَ الْمَعْطُوفِ وَالْمَعْطُوفُ عَلَيْهِ لَا مِمْتِنَاعَ أَنْ يَقُولَ اللَّهُ تَعَالَى آمَنَّا بِهِ فَيَكُونُ حَالًا مِنَ الْمَعْطُوفِ فَقَطْ وَهُوَ خِلَافُ الْأَصْلِ لِأَنَّ الْأَصْلَ اشْتِرَاكَ الْمَعْطُوفِ وَالْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ فِي الْمُتَعَلِّقَاتِ وَإِذَا انْتَفَى هَذَا تَعَيَّنَ مَا قُلْنَا وَهَذَا الدَّلِيلُ لَا يَطْبِقُ دَعْوَى الْمَصْنِفِ لِأَنَّهُ يَقْتَضِي أَنَّ الْخِلَافَ فِي الْخُطَابِ بِلَفْظِهِ مِنْ لَانْفَهْمِهِ وَدَعْوَاهُ

شَيْئاً أَصْلًا وَهُوَ مَنُوعٌ بَلْ (يُفِيدُ إِحْجَاماً) لِأَنَّهُ إِذَا تَكَلَّمَ بِمَا ظَاهَرَهُ الْوَعِيدُ مَعَ كَوْنِهِ غَيْرَ مُرَادٍ حَصَلَ مِنْهُ تَخْوِيفُ الْفَسَقَةِ فَيُحْجَمُونَ عَنِ الْفَسْقِ (قُلْنَا حِينَئِذٍ) أَيْ عَلَى تَقْدِيرِ فَتَحِ هَذَا الْبَابِ (يَرْتَفِعُ الْوُثُوقُ عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَى) إِذْ لَا كَلَامَ إِلَّا وَبِحَتْمِ ارَادَةِ مَا وَرَاءَ الظَّاهِرِ وَأَيْضاً لَوْ كَانَ أَمْثَالُ هَذِهِ الْفَائِدَةِ مَانِعَةً أَهْمَالِ اللَّفْظِ لَمَا كَانَ لَفْظُ مَا



أولاً في المهمل وأجاب المصنف بأنه إنما يتمتع تخصيص المعطوف بالحال إذا لم تقم قرينة تدل عليه أما إذا قامت قرينة تدفع اللبس فلا بأس كقوله تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة فإن نافلة حال من يعقوب خاصة لأن النافلة ولد الولد وما نحن فيه كذلك لأن العقل قاض بأن الله تعالى لا يقول آمنا به الثالث قوله تعالى: وكأنه رموس الشياطين ، فإن هذا التشبيه إنما يفيد أن لوعلمنا رموس الشياطين ونحن لا نعلمها والجواب أنه معلوم للعرب فانه مثل في الاستقباح متداول بينهم لأنهم يتخيلونه قبيحاً وهذا أيضاً لا يطابق الدعوى لما تقدم (قائدة) اختلف في الحشوية ف قيل بإسكان الشين لأن منهم المجسمة والجسم محشو والمشهور أنه بفتحها نسبة إلى الحشا لأنهم كانوا يجلسون أمام الحسن البصري في حلقة فوجد كلامهم رديئاً فقال ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة أى جانبها والجانب يسمى حشاً ومنه الاحشاء لجوانب البطن . المسئلة الثانية يجوز أن يريد الله تعالى بكلامه خلاف ظاهره إذا كان هناك قرينة يحصل بها البيان كآيات التشبيه ولا يجوز أن يعنى خلاف الظاهر من غير بيان لأن اللفظ بالنسبة الى ذلك المعنى المراد مهمل لعدم اشعاره به والخلاف فيه مع المرجئة فانهم يقولون أنه تعالى لا يعاقب أحداً من المسلمين ولا يضر مع الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة قالوا وأما الآيات والأخبار الدالة على العقاب فليس المراد ظاهرها بل المراد بها التخويف وقائده الاحجام عن المعاصي وأجاب المصنف بالمعارضة وهو أن فتح هذا الباب يرفع الوثوق عن أقوال الله تعالى وأقوال رسوله إذ ما من خطاب إلا ويحتمل أن يراد به غير ظاهره وأيضاً فلا حجام إنما يكون عند العقاب ولا عقاب وهذه المسئلة معرفتها تتوقف على معرفة مذهب المرجئة ومعرفة استدلالهم وقد أشار اليه المصنف إشارة بعيدة وتفصيله ما قلناه وأما الأوامر والنواهي فلا خلاف فيها كما قال الأصفهاني في شرح المحصول ولم يذكر ابن الحاجب هذه المسئلة ولا التي قبلها والمرجئة كما قال الجوهرى مشتقة من الارجاء وهو التأخير قال الله تعالى أرجه وأخاه أى أخره فسموا بذلك لأنهم لم يجعلوا الأعمال سبباً لوقوع العذاب ولا استمطوه بل أرجأوها أى أخروها وأدحضوها قال (الثالثة الخطاب) إما أن يدل على الحكم بمنطوقه فيحمل (ثم) على الشرعى ثم

مهم لا لإدراكه ان المتلفظ به حى ناطق واللازم باطل كذا ذكر الفخرى المسئلة (الثالثة الخطاب) إما أن يدل على الحكم بمنطوقه ( والمنطوق ما دل عليه اللفظ مطابقة أو تضمناً لا ما يفهم من سوق الكلام وما ثبت به يسمى الثابت بعبارة النص عند الخنفية ( فيحمل على ) المتداول الحقيقي ( الشرعى ) ان وجد والشارع إنما يعرف الشرع لا اللغة كقرء عليه السلام في الإبل السائمة زكاة فانه يحمل على وجوب الزكاة الشرعية (ثم)

العرفي ثم اللغوي ثم المجاز أو بمفهومه وهو إما أن يلزم عن مفرد يتوقف عليه عقلاً أو شرعاً مثل أرم وأعتق عبدك عنى ويسمى اقتضاء أو مركب موافق وهو فحوى الخطاب

يحمل على المدلول ( العرفي ) لاعتبار الشرع العرف في كثير من الأحكام العرفية كالإيمان وغيرها ( ثم ) يحمل على المدلول ( اللغوي ) حقيقة أن لم يكن ثمة صارف اذ هي الأصل ( ثم ) على المدلول ( المجاز ) أن دلت عليه قرينة ( أو ) يدل على الحكم ( بمفهومه ) أى ما يلزم المدلول ( وهو ) أى المفهوم ( إما أن يلزم عن ) مدلول ( مفرد يتوقف ) تحقق مدلول هذا المفرد ( عليه ) أى على هذا المفهوم ( عقلاً أو شرعاً ) والاول ( مثل أرم ) فإن المفهوم اللازم من مدلوله الذى هو تحصيل فعل الرم أخذ القوس مثلاً مما يتوقف هذا المدلول عليه ( و ) الثانى نحو ( أعتق عبدك عنى ) بأنف درهم أو بغير شىء والمفهوم اللازم من مدلول أعتق تملك العبد بالبيع أو الهبة وذلك المفهوم مما يتوقف عليه تحقق هذا المدلول شرعاً إذ لا عتق فيما لا يملك ابن آدم كما أنه قيل فى الاول خذ هذه القوس ثم أرم بها وفى الثانى بع أذهب هذا العبد منى ثم كن وكبلى فى الاعتاق فان قلت ما ذكرتم يصح بدون ضم قوله عنى باعتق واعتاق المرم عبده لا يتوقف على التملك لآخر فيكون مما يلزم عن المركب دون المفرد قلنا مجرد الاعتاق يقتضى ساقطة الملك ولهذا لو قال أعتق غانما وهو ملك لغير المخاطب فهم ايجاب تحصيل ملكه مقدمة لتحصيل الاعتاق وذكر الجار بردى قسماً آخر وهو ما يتوقف عليه المفرد صدقاً مثل قوله عليه السلام رفع عن أمى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه أى حكمها اذ لا يصدق أنه رفع نفس هذه الاشياء للقطع بتحقيقها أقول الظاهر أنه مما يتوقف عليه صدق مفهوم المركب عقلاً لا مفهوم المفرد صدقاً اذ لا خفاء فى أنه لا يتوقف مدلول كل من المفردات كالرفع من حيث هو وغيره كالحكم وإن المراد بالصدق فيما نحن فيه ما هو من خواص المركب الاسنادى وإنما وقع فى ذلك لأنه جعل فى المختصر قسماً من مطلق الاقتضاء بناء على عدم التقييد بالمفرد كما سيجىء وهو لا يتأتى بالنسبة إلى كلام المصنف ( ويسمى ) أى كون المفرد بحيث يلزم عن فهم مدلوله مفهوم يتوقف عليه ذلك المدلول ( اقتضاء ) ويترب منه ما قيل انه جعل غير المنطوق منطوقاً تصحيحاً للمنطوق وما يلزم عما لا يتوقف مدلوله على اللازم يسمى إماء وغيره بما سماه الخنفية إشارة النص ( أربا ) يلزم المفهوم عن ( مركب موافق ) مفهومه منطوقه فى الحكم أى فى الجواز والحرمة والإيجاب ونحوها ( وهو ) أى هذا المفهوم اللازم عن المركب ( فحوى الخطاب ) ويسمى ما ثبت به من الحكم الثابت بفحوى الخطاب ولحن الخطاب أيضاً أى معناه قال الله

كدلالة تحريم التأفيف على 'تحريم الضرب' وجواز المباشرة إلى 'الصبح' على 'جواز الصوم' جنبا أو 'مخالف كلزوم' في الحكم عما عدا المذكور ويسمى دليل الخطاب) أقول المسئلة الثالثة في كيفية دلالة الخطاب على الحكم وتقديم بعض المدلولات على البعض اعلم أن الدلالة قد تكثر بالمنطوق وقد تكون بالمفهوم قال ابن الحاجب المنطوق هو ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق كما سيأتي بيانه الأول أن يدل اللفظ بمنطوقه وهو المسمى بالدلالة اللفظية فيحمل أولا على الحقيقة الشرعية لأن النبي صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات فإن لم يكن له حقيقة شرعية أو كان ولم يمكن الحمل عليها حمل على الحقيقة العرفية الموجودة في عهده عليه الصلاة والسلام لأنه المتبادر إلى الفهم فإن تعذر حمل على الحقيقة الغوية وهذا إذا كثر استعمال الشرعي والعرفي بحيث صار يسبق أحدهما دون الغوي

تعالى ولنعرفهم في لحن القول واللحن قد يطلق على اللغة وعلى الفطنة وعلى الخروج عن الصواب وتسمية الخفية الثابت بدلالة النهر (كدلالة تحريم التأفيف) المدلول عليه بقوله ولا تقل لهم أف (على تحريم الضرب) وجميع أنواع الأذى (و) دلالة (جواز المباشرة إلى الصبح) الدال عليه قوله تعالى : فالآن باثروا من - إلى قوله - يتبين لكم الخيط الأبيض أي الصبح (على جواز الصوم جنبا) إذ لو لم يحز لوجب على الصائم أن يترك ساعة للغسل وأن يخافها عن الوطء وهو مخالف لمنطوق الآية المقتضى لجواز المباشرة إلى تبين الفجر وتوافق المدلول والمفهوم في الآية الأولى في التحريم وفي الثانية في الجواز (أو) يلزم المفهوم عن مركب (مخالف) مفهومه منطوقه في الحكم (كلزوم) في الحكم عما عدا المذكور (بسبب تخصيصه بالذكر كما سيأتي ويسمى دليل الخطاب) أقول هنا بحث من وجوه الأول أنه جعل الاقتضاء من قبيل المفهوم دون المنطوق وهو مخالف لما في كتبهم فأنهم قسموا المتن إلى المنطوق والمفهوم وجعلوا الأول ما يدل عليه اللفظ في محل النطق أي يكون حكما للمذكور وحالا من أحواله ذكر ذلك الحكم ونطق به أولا والثاني ما دل عليه لا في محله بأن يكون حكما لغير المذكور وحالا من أحواله وقسموا المنطوق إلى صريح وهو ما يدل عليه اللفظ بالمطابقة أو تتضمن وإلى غير صريح وهو ما يدل عليه لا بإحدى الدالتين وفي قوله ذكر ذلك الحكم أولا إشارة إلى شمول تعريف المنطوق للقسمين وقسموا غير الصريح إلى المستفاد اقتضاء وإيماء وإشارة لأنه إما مقصود للتكلم أولا والمقصود إما أن يتوقف عليه الصدق أو الصحة شرعا وعقلا أو يترن المقصود فيه بوصف لو لم يكن ذلك الوصف لتعليل المقصود لكان اقترانه بعيدا كاتزان الأمر بالاعتناق بالواقع الذي لو لم يكن ذو علة وجوب الاعتناق لكان بعيدا

فان لم يكن فانه مشتركاً لا يرجع إلا بقرينة قاله في المحصول ولقائل أن يقول من القواعد المشهورة عند الفقهاء أن ما ليس له ضابط في الشرع ولا في اللغة يرجع فيه إلى العرف وهذا يقتضى تأخير العرف عن اللغة فهل هو مخالف لكلام الأصوليين أو ليسا متواردين على محل واحد فيه نظر يحتاج إلى تأمل وذكر الآمدى في تعارض الحقيقة الشرعية والعرفية مذاهب أحدها هذا وصححه ابن الحاجب والثاني يكون مجملاً والثالث قاله الغزالي ان ورد في الاثبات حمل على الشرعى كقوله عليه الصلاة والسلام إن اذن أصوم فانه إذا حمل على الشرعى دل على صحة الصوم بنية من النهار وان ورد في النهى كان مجملاً كنهيه عليه الصلاة والسلام عن صوم يوم النحر فانه لو حمل على الشرعى دل على صحته لاستحالة النهى عما لا يتصور وقوعه بخلاف ما إذا حمل على اللغوى قال الآمدى والمختار انه ان ورد في الاثبات حمل على الشرعى لانه مبعوث لبيان الشرعيات وان ورد في النهى حمل على اللغوى لما قلناه من ان حمله على الشرعى يستلزم صحة بيع الخمر ونحوه ولا قائل به وما ذكرناه من أن النهى يستلزم الصحة قد أنكرناه بعد ذلك وضعفاً قائله فان تعذر الحقائق الثلاث حمل على المعنى المجازى صونا لكلام عن الإهمال ويكون الترتيب في مجازات هذه الحقائق كالترتيب المذكور في الحقائق الثانية أن يدل الخطاب على الحكم بالمفهوم وهو المسمى بالدلالة المعنوية والدلالة الالتزامية فتارة يكون اللازم مستفاداً من معانى الالفاظ المفردة وذلك بأن يكون

والأول من قبيل الاقتضاء والثاني من الإيحاء ويسمى تنبيهاً أيضاً وغير المقصود من الإشارة وقيد الاقتران بما ذكر في المختصر لا في كلام الآمدى والمنتهى واعترضه العلامة ببطان الحصر لخروج ما لا يتوقف عليه ولا يقترن بوصف كذلك عن الأقسام ودفعه المحقق بأنه غير موجود بحكم الاستقراء فدلالة لا نقل لها أف على تحريم التأفيف منطوق صريح وعلى تحريم الضرب مفهوم ودلالة تمسك إحداها بشرط عمرها أى نصف عمرها لا تنصلى على أكثر الحيض وأقل الطهر خمسة عشر يوماً منطوق صريح ولا شك أن بيان ذلك غير مقصود لكن يلزم من حيث انه قصد المبالغة في نقصان دينهن والمبالغة تقتضى ذكر أكثر ما يتعلق به الغرض فيكون من قبيل الإشارة وقسموا المفهوم إلى مفهوم موافقة وهو أن يكون حكم غير المذكور موافقاً للحكم المذكور نفيّاً وإثباتاً ومفهوم مخالفة وهو ما يكون حكم ذلك مخالفاً للحكم ذاً فيها وقسموه إلى مفهوم الاسم والشرط وغيرهما والثاني انه أهمل ذكر الإشارة لأنها لم تدخل في المنطوق على دأبه كما عرفت ولا في الاقتضاء لعدم اشتراط التوقف فيها ولا في مفهوم المخالفة وهو ظاهر ولا في مفهوم الموافقة لاشتراط اتحاد الحكم بالنوع فيه مع الموافقة نفيّاً وإثباتاً دون الإشارة إذ من شأنها قوله تعالى وانفقوا من أموالكم المباحين، فانه إشارة إلى زوال ألاكهم

شرطاً للمعنى المدلول عليه بالمطابقة وتارة لا يكون مستفاداً من التركيب وذلك بأن لا يكون شرطاً للمعنى المطابق بل تابعاً له فاللازم عن المفرد قد يكون العقل يقتضيه كقوله أرم فانه يستلزم الأمر بتحصيل القوس والمرى لأن العقل يحيل الرى بذنهما وقد يكون هو الشرع كقوله اعتق عبدك عنى فانه يستلزم سؤال تملكه حتى إذا أعتقه تبينا دخوله فى ملكه لأن العتق شرطاً لا يكون إلا فى مملوك وقد مثل فى المحصول له بمثال فاسد فعدل عنه صاحب الحاصل والمصنف وهذا القسم وهو اللازم عن المفرد يسمى الاقتضاء أى الخطاب يقتضيه وأما اللازم عن المركب فهو على قسمين . أحدهما : أن يكون موافقاً للمنطوق فى الإيجاب والسلب ، ويسمى لحوى الخطاب أى معناه كما قال الجوهرى قال وهو يمد ويقصر ويسمى أيضاً تنبيه الخطاب ومفهوم الموافقة كقوله تعالى : «فلا تقل لها أف» فانه يدل أيضاً على تحريم الضرب من باب أولى فتحريم الضرب استفدناه من التركيب لأن مجرد التأنيف لا يدل على تحريم الضرب ولا على إباحته بخلاف مجرد الرى فانه يتوقف على القوس وكقوله تعالى : «أحل لكم ليلة الصيام» إلى آخر الآية فانه يدل منطوقه على جواز المباشرة إلى الصبح ويلزم منه صحة الصوم جنباً وهو ما بين الفجر إلى الغسل إذ لو لم يكن كذلك لكان مقدار الغسل مستثنى من جواز المباشرة ومثل المصنف بمثالين إشارة إلى معنيين . أحدهما : أن مفهوم الموافقة قد يكون أولى بالحكم من المنطوق كالمثال الأول وقد يكون مساوياً كالمثال الثانى خلافاً لابن الحاجب فى اشتراطه الأولوية الثانى ما قاله الإمام فى المحصول وهو أن اللازم قد يكون من مكملات المعنى المنطوق كما فى المثال الأول وقد لا يكون كالثانى ثم قال والتمثيل بالتأنيف مبنى على أن تحريم الضرب ليس من باب القياس وعلى هذا فتمثيل المصنف به مناقض لما صححه فى كتاب القياس فافهمه ، وقد جعل ابن الحاجب دلالة الاقتضاء وجواز المباشرة إلى الصبح من دلالة المنطوق . قال : ولكنه منطوق غير صريح بل لازم للفظ وجعل المصنف ذلك من المفهوم كما تقدم ، ولم يجعله الآمدى من المنطوق ولا من المفهوم . بل قسمياً لها

عما خلفوا فى دار الحرب عند الحنفية مع أن حكم المنطوق لإثبات سهم من الغنيمة لهم والشافعية أيضاً يسلون الإشارة على تقدير أن يكون الفقراء على حقيقتهم أسكنهم يؤولون الفقر هنا ببعد اليد عن المال . الثالث : أنه شرط فى الاقتضاء لزوم المفهوم عن مدلول مفرد وقد يلزم من المركب من حيث هو مركب كما أشرنا إليه . الرابع : أن دلالة إطلاق المباشرة إلى الصبح كما فى قوله تعالى : «فلا تأنوا» على جواز الصوم جنباً من قبيل الإشارة على ما صرح به القوم لا مفهوم الموافقة كيف ويشترط فيه الاشتراك فى معنى جامع كدفع الأذى المشترك بين التأنيف والضرب حتى توهم البعض أنه من باب القياس ولا يشترط ذلك فيها وبالجملة

وكلام الإمام هنا ليس فيه تصريح بشيء . القسم الثاني : أن يكون مخالفاً للنطوق  
ويسمى داليل الخطاب ، ولحن الخطاب ، ومفهوم المخالفة ، وذلك كمفهوم الصفة  
ومفهوم الشرط ومفهوم الغاية ومفهوم العدد وقد ذكر المصنف جميع ذلك عقب هذه المسألة  
إلا الغاية فإنه أخرها إلى التخصيص وأهمل التصريح هنا بأمر بعضها يأتي في كلامه وبعضها  
أذكره إن شاء الله تعالى قال ( الرابعة تعليل الحكم بالاسم لا يدل على نفيه عن  
غيره وإلا لما جاز القياس )

كلامه في هذا المقام مختل كما ترى والشارحون لم يذهبوا على ذلك كأنهم لم ينتبهوا له المسئلة  
( الرابعة ) في أقسام مفهوم المخالفة ودليل الخطاب وسماها الحنفية استدلالات فاسدة وذكر  
ها هنا أربعة مفهوم اللقب والصفة والشرط والعدد . قال الفري : ومن الأقسام مفهوم الحصر  
المستفاد من إنما ومفهوم الاستثناء والغاية ولم يذكر هنا ، لكن البعض قد مضى ، والبعض  
سيجيء قيل وإنما لم يذكر الحصر المستفاد من نفس المركب كحصر المبتدأ في الخبر في مثل  
صديق زيد لأن المختار عدم إفادته الحصر وفيه نظر إذ المختار خلافه ثم من المذكورات  
مفهوم اللقب وإليه أشار قوله : ( تعلق الحكم بالاسم ) علماً كان نحو زيد قائم أو لم  
جنس كقولك في الغنم زكاة ( لا يدل على نفيه ) أي نفى الحكم المعلق بهذا الاسم  
( عن غيره ) أي غير مدلول ذلك الاسم فإن المثالين لا يدلان على القيام من غير زيد ونفى  
الزكاة في غير الغنم ( وإلا ) أي ولو دل هذا التعليق على النفي المذكور ( لما جاز القياس )  
والنأى باطل اتفاقاً أما الملازمة فلأن النص الدال على ثبوت الحكم في الأصل إن تنازل  
الفرع فلا قياس لثبوت الحكم فيه بالنص ، وإن لم يتناول فكذلك إذ النص حينئذ يدل  
على نفي الحكم عن غيره والفرع غيره فلا يثبت فيه الحكم بالقياس لتقدم النص الدال على  
النفي عليه . فإن قامت هذا لا يدل على نفي القياس الثابت حكم أصله بالإجماع مثلاً . فلا يدل  
على عدم جواز القياس مطلقاً . قلنا القدر المذكور كاف في الغرض فليتأمل وأجيب عن  
الدليل بأن القياس يستدعي تساوى الأصل والفرع في المصلحة فإذا حصل ذلك دل على  
الحكم في الفرع بمفهوم الموافقة وبطل مفهوم المخالفة وإن كان مفهوم الصفة والشرط فليس  
بمفهوم اللقب والحاصل أن موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم اللقب وفاقاً فإذا لم يجتمع  
فكيف يدفع القياس كذا ذكر المحقق قال الفاضل : قد علم أن شرط مفهوم الموافقة الأولوية  
ولا تكفي المساواة ولو صح ما ذكر من أن القياس يستدعي المساواة وإذ حصلت دل على  
ثبوت الحكم في الفرع لمفهوم الموافقة لكان كل قياس مفهوماً والثابت ثابتاً بالنص  
ولزم رفض كثير من القواعد أقول أراد المحقق بمفهوم الموافقة هنا فهم موافقة  
المسكوت للمذكور في الحكم ولو بالقياس لأنهما مستنداً إلى نص يؤيد ذلك أن الضمير في

خلافاً لأبي بكر الدقاق ويأحدي صفتي الذات مثل في سائمة الغنم الزكاة  
يدل ما لم يظهر للتخصيص فائدة أخرى

قوله دل على الحكم في الفرع للقياس بالمعنى فإذا حصل التساوى دل القياس على ثبوت الحكم  
في الفرع وعلى وجه يفهم منه موافقة حكم الفرع لحكم الأصل في الإثبات أو النفي بأن يكونا  
ثبوتين أو سلبين ويبطل أى لا يثبت مفهوم المخالفة المقضى لكون أحدهما إيجاباً والآخر  
سلباً والحاصل أن ليس المراد بمفهوم الموافقة ما يعبر عنه بدلالة النص عند الخفية وبفحوى  
الخطاب عند الشافعية حتى يلزم ما ذكر فإن قلت التساوى إنما ثبت بالقياس ولا يمنع تحقق  
مفهوم المخالفة قبله وبعد تحققه لا يجوز ورود القياس لكونه في مقابلة مفهوم النص قلنا  
التساوى قبل القياس وإنما هو مظهر فلا مفهوم مخالفة ثمة ولو سلم فالمفهوم مظهر  
مختلف فيه والقياس متفق عليه فيرجح وقد يرد مفهوم اللقب بأنه يلزم منه الكفر في  
زيد موجود وعيسى رسول الله لدالاتهما على نفي وجود ماسوى زيد ورسالة عيسى عليه  
السلام واعتراض عليه بأن ذلك إنما يلزم لو لم تكن فائدة أخرى وهى هنا قصد الاخبار  
بما ذكر وهو إنما يحصل بالتصريح بالاسم قلنا هذه الفائدة حاصلة في جميع الصور فلا  
يتحقق مفهوم اللقب حينئذ ويستدل أيضاً بأن النص لم يتناول غير المنطوق بنفى الحكم عنه  
مع أنه لم يوضع للنفي وبأن المؤثر في إثبات شيء لا يكون مؤثراً في إثبات ضده ورد بأنه لم  
لا يجوز أن يتناول محلاً بالإيجاب بمنطوقه ومحلاً بالنفي بمفهومه ويدل على إثبات شيء في  
محل وإثبات ضده في غيره (خلافاً لأبي بكر الدقاق) وبعض الحنابلة واستدلوا بأن  
لا فائدة في التخصيص بالذكر سوى نفي الحكم عن الغير وبأن من قال ليست أختى بزانة تبادر  
منه إلى الفهم نسبة الزنا إلى أخت الخصم ولذا وجب الحد عليه عند مالك وأحمد ولولا مفهوم  
اللقب لما تبادر الجواب عن الأول منع حصر الفائدة فيه وعن الثاني بأن ذلك من القرائن  
الحالية كالتخصيص وإرادة الإيذاء والتقييد ومنها مفهوم الصفة واليه أشار (و) تعليق الحكم  
(بأحدى صفتي الذات) أى الوجودية والعدمية (مثل في سائمة الغنم الزكاة  
يدل) على نفي الحكم عما لو يوصف بتلك الصفة كإفادة المثال نفي وجوب الزكاة في المعلوفة  
(ما لم يظهر للتخصيص فائدة أخرى) غير نفي الحكم من غير المذكور وأما إذا  
ظهرت فلا خروج العادة كقوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم فإن الغالب كون  
الربائب في الحجور فيقيد به لذلك لا لأن حكم اللاتي في غير حجوركم بخلاف ومثل قوله عليه  
السلام أيما امرأة تكلمت نفسها يغرب إذن ولها ففكاحها باطل فإن الغالب أن المرأة إنما تبشر  
فكاحها في نفسها عند منع الولي فلا يفهم منه عدم بطلان الفكاح إذا تكلمت نفسها بأذنه

خلافاً لأبي حنيفة وابن سريج والقاضي وإمام الحرمين والغزالي لنا أنه  
المُتبادر من قوله عليه الصلاة والسلام: «مَطْلُ الْغَنِيِّ ظُلْمٌ» ومن نحو قولهم  
الميت اليهودي لا يبصر وأن ظاهر التخصيص يستدعي فائدة

وكيفونه جواباً لسؤال عن المذكور أو لحادثة خاصة بالمذكور مثل ان يقول في السائمة زكاة  
إذا سئل هل في السائمة زكاة أو يكون الغرض بيان ذلك لمن له السائمة دون المعلوفة ثم ما ذكر  
مذهب الشافعي وأحمد والأشعري وجمهور الشافعية (خلافاً لأبي حنيفة وابن سريج والقاضي  
وإمام الحرمين والغزالي) رحمهم الله والمعتزلة (لنا أنه) أي نفى الحكم عما عدا الموصوف  
بالصفة (المتبادر) إلى الفهم (من نحو قوله عليه الصلاة والسلام: «مَطْلُ الْغَنِيِّ  
ظُلْمٌ») فانه يتبادر إلى الفهم أن مَطْلَ غير الغني ليس بظلم (ومن نحو قولهم الميت اليهودي  
لا يبصر) فانه يتبادر أن الميت الغير اليهودي يبصر ولذلك يستزأ بهذا الكلام ويضعك  
منه وقد يجاب عن ذلك بأن المثال العرفي لا يصح القاعدة الكلية وفيه نظر إذ الغرض  
من المثال التنبيه على أن كل صورة لا تخلو عن فائدة أخرى يفهم أهل اللسان منه هذا المعنى  
في قولنا عرفانهم بأنه لغة لما فهموا فالدليل في التحقيق فهم أهل اللغة هذا المعنى في صور  
عرفية ويؤيد ذلك أنه لما سمع أبو عبيد القاسم بن سلام قوله عليه السلام: «مَطْلُ الْغَنِيِّ يَحِلُّ حَبْسُهُ»  
ومطالبته قال هنا يدل على أن مَطْلَ غير الغني لا يحل ذلك فان قلت لانسلم أنه فهم ذلك لغة  
لم يجوز أن يكون بناء على اجتهاده أي نظره واستدلاله في المباحث اللغوية قلنا ثبتت أكثر  
اللغة بقول الأئمة معناه كذا وهذا التجويز قائم فيه وأنه لا يقدح في إفادة الظن والامتنان  
مفهوم أكثر اللغة وبهذا سقط اعتراض العلامة بأن هذا مع أنه كلام على السند ضعيف لأن  
اللغة إنما تثبت بقولهم لو نقلوا عن العرب على أنهم لو نقلوا لم يفد لكونه من أخبار الآحاد  
فان قلت لو سلم فعارض بما روى عن الأخفش انه نفى ذلك فدل أنه ليس من مفهوم اللغة  
لم يثبت نقل الأخفش له مثل ثبوت إثبات أبي عبيد فانه كرر ذلك في مواضع حتى صار القدر  
المشترك مستفيضاً فانه يروى عنه أيضاً أنه قال عند سماعه: «مَطْلُ الْغَنِيِّ ظُلْمٌ» هذا يدل على أن مَطْلَ  
غير الغني ليس بظلم وحين سمع تأويل من أول قوله صلى الله عليه وسلم: «لأن تملأ بطن الرجل  
قيحاً خيراً من أن تملأ شعراً» بأن المراد الهجاء أو هجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم خاصة قال  
لو كان كذلك لم يكن لذكر الامتلاء فيه معنى لأن قليله وكثيره سواء فيه لجعل الامتلاء من  
الشعر في قوة الشعر الكثير يوجب ذلك ففهم منه أنه غير الكثير ليس كذلك فاحتج بالمفهوم  
بعدم اللام من تقدير الصفة فكيف من التصريح بها كذا ذكر المحقق (و) لنا أيضاً أن ظاهر  
التخصيص (بالوصف) (يستدعي فائدة) وإلا لكان انواراً ولا يابى بكلام آحاد الإغناء



وتخصيص الحكم قائدةً وغيرها مُنتف بالاصل فتعين وأن الترتيب يُشعرُ بالعلية كما ستعرفهُ والاصلُ ينفى علةً أخرى فينتفى بانتفائها قيل لو دلّ دلّ إما مطابقةً أو التزاماً قلنا دلّ التزاماً لما ثبت أن الترتيب يدلّ على العلية

فضلا عن كلام الشارع ( وتخصيص الحكم ) بالموصوف بالثني عما عداه ظاهرا ( فائدة وغيرها ) أى غير هذه الفائدة (منتف بالاصل) إذ الاصل فيما لم يقم دلائل على ثبوته الانتفاء بمعنى عدم الحكم بالثبوت لا الحكم بعدمه (فتعين) التخصيص. والثني عن الغير لكونه فائدة ظاهرة دون غيره والحاصل أن المفهوم عندنا ظنى يعارضه القياس فيكفى فيه الظن بانتفاء الموجبات الاخر بعدم ظهور شيء منها بعد التفحص والتأمل ولا يتوقف على الجزم بانتفائها فان قلت يجرى هذا بعينه في مفهوم القلب قلنا له فائدة أخرى وهى افادة الكلام معه ألا ترى أن حذف الغنم في قوله في الغنم زكاة يبطل الافادة وحذف السائمة من قوله في الغنم السائمة زكاة لا يطلما فلا بد أن يكون للسائمة فائدة غير تحقيق الإفادة فان قلت هذا لإثبات لوضع التخصيص انفى الحكم عن المسكوت عنه لما فيه من الفائدة والوضع ثبت بالنقل لا بما ذكر قلنا لا نسلم أن اثبات الوضع بالفائدة بل يثبت بينهم بطريق الاستقراء أن كل ما ظن أن الافادة للفظ سواء تعين لكونه مراداً وهذا كذلك فاندرج في القاعدة الاستقرائية فهو ثابت بالاستقراء وأنه يفيد الظهور فيمكنفى ( و ) لنا أيضا ( أن الترتيب ) أى الترتيب لحكم على وصف ( يشعر بالعلية ) أى بعلية ذلك الوصف لهذا الحكم ( كما ستعرفه والاصل ينفى علة أخرى ) لما ذكرنا وحينئذ تنحصر العلية في ذلك الوصف ظاهرا ( فينتفى ) الحكم ( بانتفائها ) أى الوصف لاتفاء المملول عن انتفاء العلة المختصة به فثبت أن تعليقه بالوصف يدل على نفيه عما انتفى عنه الوصف وبهذا سقط ما يقال أن أقصى درجات الوصف أن يكون علة وعدم العلة لا يوجب عدم الحكم لجواز ثبوته بعلة شتى وعورض هذه الأدلة و ( قيل ) التعليق لا يدل على ذلك إذ ( لو دل لدل إما مطابقة أو التزاما ) وكلاهما منتف أما الاول فلان نفي الحكم عن الغير ليس ما وضع له اللفظ اتفاقا وهو يدل أيضاً على نفي التضمن إذ هو ليس بجزم له باتفاق ولذا لم يفرد بالذكر وأما الثانى فلا انتفاء شرطه وهو سبق الفهم في لزوم الذهني فان تصور ثبوت الحكم في السائمة قد ينفك عن تصور نفيه عن المعلوفة وهذا يصح دليلا على نفي التضمن أيضاً ولذا قال الفهري لم يفرد بالذكر لانه التزام لغوى اكون الجزء لازما للكل والمراد هاهنا اللغوى ( قلنا دل ) على نفي الحكم ( التزاماً لما ثبت أن الترتيب ) أى ترتيب الحكم على الوصف ( يدل على العلية ) أى علية الوصف للحكم وان الاصل

وانتفاء العلة يستلزم انتفاء مدلولها المساوى قيل : ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق ليس كذلك قلنا غير المدعى) أقول شرع المصنف في ذكر مفاهيم المخالفة فبدأ بمفهوم اللقب فنقول تعليق الحكم أى طلبا كان أو خيرا بالإسم أى وما فى معناه كاللقب والكنية لا يدل على نفيه عن غيره كقول القائل زيد قائم فإنه لا يدل على نفي القيام عن غير زيد وهذا هو الصحيح عند الامام والآمدى واتباعهما ونفله إمام الحرمين فى البرهان عن نص الشافعى واحتج المصنف بأنه لو دل على نفيه عن غيره لانسد باب القياس وبيانه أن تحريم الربا مثلا فى القمع يدل على هذا التقدير على إباحته فى كل ماعداه مطعوما كان أو غيره فلا يقاس الخمر عليه لأن القياس على خلاف الدليل باطل وهذا الدليل ضعيف لأمري أحدهما أن المفهوم على تقدير كونه حجة يدل على الإباحة فى كل ماعدا البر والقياس إنما يدل على تحريم فى الأفراد التى شاركت المنصوص عليه فى العلة وهى المطعومات دون غيرها كالنحاس والرصاص فغاية ما يلزم من الأخذ بالقياس أن يكون مخصصا للمفهوم وتخصيص عموم المنطوق بالقياس جائز كما سيأتى فتخصيص عموم المفهوم به أولى الثانى ما ذكره الآمدى وهو أنه إنما يودى إلى ابطال القياس ان لو كان النص دالا عليه بمنطوقه وليس كذلك بل إنما دل عليه بمفهومه والقياس راجع على هذا النوع من المفهوم وغاية ذلك أنها دليلان تعارضان لأن كلامهما دل على عكس ما دل عليه الآخر كالخمر فى مثالنا أباحه المفهوم وحرمه القياس وحكم المتعارضين تقديم الراجح منها وذهب أبو بكر الدقاق من الشافعية إلى أنه حجة وكذلك الحنابلة كما قاله فى الأحكام واحتجوا بأن التخصيص لا بدله من فائدة وجوابه إن غرض الاخبار عنه دون غيره فائدة ومربى فى بعض التعاليق أن الدقاق وقع

عدم علة أخرى ( وانتفاء العلة يستلزم انتفاء مدلولها المساوى ) لها قال الجار بردى وفيه نظر لأن شرط الالتزام أن يكون تصور الملزوم بنفسه مستلزما لتصور اللازم وعلى ما ذكر لا يصح إلا بانضمام تصور أمر آخر أقول ذلك فى الالتزام المعبر عند أهل الميزان لافى المعبر عند أهل الشرع والآداب فان ( قيل ) قوله تعالى ( ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق ليس كذلك ) إذ لا يدل على إباحة القتل عند عدم الخشية ( قلنا ) هو وأمثاله ( غير المدعى ) إذ المدعى صورة لا يكون للتخصيص فائدة أخرى وهذه الصفة فائدة هى خروجها مخرج العادة إذ من عادتهم قتل الأولاد خشية الفقر أو لبوت الحكم فى غيره بالطريق الأول كما فى قولك لا تغفل عن الله قليلا . ومنها مفهوم الشرط ومنعه القاضى أبو بكر وعبد الجبار وأبو عبد الله

له ذلك في مجلس النظر ببغداد فألزم الكفر إذا قال محمد رسول الله لنفي رسالة عيسى وغيره فوقف وحكى ابن برهان في التعجيز قولاً ثالثاً أنه حجة في أسماء الأنواع كالغنم دون أسماء الأشخاص كزبد ( قوله وباحدى صفتى الذات ) أى وتعليق الحكم بصفة من صفات الذات يدل على نفي الحكم عن الذات عند انتفاء تلك الصفة كقوله صلى الله عليه وسلم في سائمة الغنم الزكاة فإن الغنم اسم ذات ولها صفتان السوم والعلف وقد علق الوجوب على إحدى صفتيها وهو السوم فيدل ذلك على عدم الوجوب في المعلوفة لكن الصحيح في المحصول وغيره أنه إنما يدل على النفي في ذلك الجنس وهو الغنم في مثالنا وقيل يدل على نفي الزكاة عن المعلوفة في جميع الأجناس نظراً إلى أن العلف مانع والسوم مقتض وقد وجد هذا كله إذا لم يظهر تخصيص تلك الصفة بالذكر فائدة أخرى غير نفي الحكم عما عدا الوصف المذكور فإن ظهرت له فائدة فلا يدل على النفي فمن الفائدة أن يكون جواباً لمن سأل عن سائمة الغنم فإن ذكر السوم والحالة هذه يكون للمطابقة أو يكون السوم هو الغالب فإن ذكره إنما هو لأجل غلبة حضوره في ذهنه هذا هو المعروف ونقله إمام الحرمين في البرهان عن الشافعى ثم خالفه وقال إن الدلالة لا تدفع كون حجة وهذا الذى اختاره المصنف لتمسكه بالإمام والآمدى وأتباعهما عن الشافعى والأشعرى وجماعة وذهب أبو حنيفة والقاضى أبو بكر الباقلانى وابن شريح والغزالى إلى أنه ليس بحجة واختاره الآمدى والإمام نضر الدين في المحصول والمختب وقال في المعالم المختار أنه يدل عرفاً للغة ولم يصحح ابن الحاجب شيئاً ونقل الإمام نضر الدين عن إمام الحرمين أنه ليس بحجة وتبعه المصنف عليه وهو غلط فقد نص في البرهان على أنه حجة وجعله أقوى من مفهوم الشرط ومثل بالسائمة ومطل الغنى كما مثل المصنف قال إلا أن تكون الصفة لا مناسبة فيها كقولنا الأبيض يشبع إذا أكل فإنه كالتلب في عدم الدلالة ثم ذكر في آخر المسئلة التى بعدها مثله أيضاً فتمال واعتبر الشافعى الصفة ولم يفصل واستقر رأيه على إلحاق ما لا يناسب منها بالتلب لاجرم أن ابن الحاجب نقل عنه أنه يدل ولا يمكن حمل كلام المصنف في النقل عن إمام الحرمين على ما لا يناسب لأنه نقل الخلاف عنه في مثل سائمة الغنم مع أنه مناسب ( قوله لنا ) أى الدليل على أنه حجة ثلاثة أوجه الأول أن المتبادر إلى الفهم من قوله صلى الله عليه وسلم مطل الغنى ظلم أن مطل الفقير ليس بظلم وإذا ثبت ذلك في العرف ثبت أيضاً في اللغة لأن الأصل عدم الثقل لاسيما وقد صرح به في هذا الحديث أبو عبيدة وهو من أئمة اللغة المرجوع إليهم وكذلك أيضاً يتبادر إلى الفهم من قولهم الميت اليهودى لا يبصر أن غيره يبصر ولهذا يسخرون من هذا الكلام ويضحكون منه \* الثانى أن تخصيص الوصف بالذكر يستدعى فائدة لأن تخصيص آحاد البلغاء يستدعى ذلك الشارع أولى وتخصيص الحكم به فائدة محقة والأصل عدم غيرها من الفوائد فإن الكلام فيما إذا لم

يظهر التخصيص فائدة أخرى كما تقدم فتعين ما قلناه وهو تخصيص الحكم فإن قيل لو صح هذا الدليل لكان مفهوم اللقب حجة لجريانه فيه بعينه قلنا اللقب له فائدة أخرى وهي تصحيح الكلام لأن الكلام بدونه غير مفيد بخلاف الصفحة \* الثالث ترتيب الحكم على الوصف يشعر بالعلية أى بكون الوصف علة لذلك الحكم كما ستعرفه فى القياس فيكون السوم مثلاً علة للوجوب والأصل عدم علة أخرى وحينئذ فينتفى الحكم بانتفاء تلك الصفة لأن المعلول يزول بزوال علته (قوله قيل لودل لدل) أى استدلال الخصم بوجهين أحدهما أن تعليق الحكم على صفة من الصفات لودل على نفى الحكم عما عدا تلك الصفة لدل إما مطابقة أو تضمناً أو التزاماً لأن الدلالة منحصرة فى هذه الثلاثة لكنه لا يدل \* أما المطابقة والتضمن فواضح لأن نفى الحكم عما عدا المذكور ليس هو عين إثبات الحكم فى المذكور حتى يكون مطابقة ولا جزأه حتى يكون تضمناً . وأما الالتزام فلأن شرطه سبق الذهن من المسمى إليه وقد يتصور السامع إيجاب الزكاة فى السائمة مع غفلته عن المعلوفة وعن عدم وجوب زكاتها وقد أهمل المصنف ذكر التضمن فقال إما مطابقة أو التزاماً ولقائل أن يجيب بأن الالتزام صادق عليه لأن تصور الكل مستلزم لتصور جزئه كما أنه مستلزم لتصور لازمة وأجاب المصنف بأنه يدل بالالتزام لما ثبت أن ترتيب الحكم على الوصف يشعر بالعلية أن بكونه علة يستلزم انتفاء المعلوم المساوى والمراد بالمساوى أن لا يكون له علة أخرى غير هذه العلة واحترز بذلك عما يكون له علة أخرى كالحرارة المعلولة للنار تارة وللشمس أخرى إذ لو كان له علة أخرى لكان يثبت بالعلة الأولى ويثبت بدونها فيكون أعم منها والعلة أخص والأعم لا يمتنعى بانتفاء الأخص وحينئذ فلا يلزم من انتفاء هذه العلة انتفاء المعلوم لجواز ثبوته مع العلة الأخرى الثانى قوله تعالى : « ولا تقتلوا أولادكم خشية املاق » فإنه لو كان كما قلتم لكان فى الآية دليل على جواز القتل عند انتفاء خشية الاملاق وهو الفقر وليس كذلك بل هو حرام وجوابه ان هذا غير المدعى لأن مدعانا أنه يدل حيث لا يظهر للتخصيص فائدة أخرى كما تقدم هنا له فائدتان احدهما أنه الغالب من أحوالهم أو الدائم والثانى أنه يدل على المسكوت عنه بطريق الأولى قال ( الخامسة التخصيص بالشرط مثل : وإن كنَّ أولاتٍ حمل فأنفقوا عليهن )

البصرى وجهور الحنفية وقال به الكرخى والبصرى وابن سريج وهو مختار المصنف واليه أشار قوله ( وكذا ) أى كما يدل التعليق بالوصف على النفى عن الغير فكذا ( الخامسة التخصيص بالشرط ) أى تعليق الحكم على شيء بأداة الشرط يدل على نفى الحكم عما انتفى فيه ذلك الشيء والانصب أن يذكر لفظ التعليق هنا والتخصيص فيما سبق ( مثل ) قوله تعالى ( وإن كنَّ أولاتٍ حمل فأنفقوا عليهن ) فإنه يدل على عدم وجوب

فينتفى المشروط بابتفائه قيل تسمية إن حرف شرط اصطلاح قلنا  
الأصل عدم النقل قيل يلزم ذلك لو لم يكن للشرط بدل قلنا حينئذ  
يكون الشرط أحدهما وهو غير المدعى قيل ولا تكرهوا فتياكم على  
البغاء إن أردن تحصناً ليس كذلك قلنا لا نسلم

الانفاق بعدم الحل لما مر من الدلائل في مفهوم الصفة لأن مثل كلمة إن إذا دخلت على شيء  
جعلته شرطاً لما ذكر بعده بإجماع أهل العربية فينبغي بانتفاء ذلك الشيء الذي جعل شرطاً له  
لأن شرط الشيء عبارة عما يتوقف عليه الشيء وانتفاء الموقوف عليه يستلزم انتفاء ما يتوقف  
عليه وهذا معنى قوله (فينتفى المشروط بابتفائه) أي الشرط (قيل) عليه  
(تسمية إن حرف شرط اصطلاح) النحاة لا أنه موضوع للشرط بالمعنى المذكور لغة  
فيجوز أنه كان لغیر الشرط في اللغة ثم هم نقلوه إليه واصطلحوا على ذلك (قلنا) اطلقوا  
عليه حرف الشرط و (الأصل) الحقيقة و (عدم النقل) فإن (قيل) لو سلم ذلك  
لكن لا يسلم انتفاء المشروط بانتفاء الشرط وإنما (يلزم ذلك لو لم يكن للشرط  
بدل) يقوم مقامه كما لو قيل صحت صلاتك إن توضأت ولا يصح عدم الصحة لو لم يتوضأ  
لجواز أن تصح بشرط آخر كالتيمة (قلنا حينئذ) أي حين إذ يكون للشرط بدل يقوم  
مقامه (يكون الشرط أحدهما) أي البدل أو المبدل منه فما فرض شرطاً وهو المعين  
من حيث هو لم يكن شرطاً وحينئذ فلا يقدح عدم انتفاء المشروط بابتفائه فيما قلنا وما هو  
شرط ينتفى المشروط بابتفائه لأن انتفاء أحدهما غير معين إنما يكون بانتفاء كل منهما وحينئذ  
ينتفى المشروط قال صاحب التقيح الشرط شائع في المعنيين أي الخارج المتوقف عليه الشيء  
الغير المترتب عليه كالوضوء والمعلق عليه الذي يترتب عليه الحكم الغير المتوقف عليه كدخول  
الدار في أن دخلت الدار فأنت طالق ولا خفاء في أن الشرط بالمعنى الثاني لا ينتفى المشروط  
بانتفائه مثل أن يتحقق الطلاق بسبب آخر كالتهجين مثلاً والجواب أنه إن اتحد السبب فذاك  
وإن جاز تعدده فعند انتفاء السبب الخاص يحكم بانتفاء مطلق السبب لأن الآخر وإن كان  
جائزاً لكن الأصل عدمه ما لم يثبت وجوده وحينئذ يثبت انتفاء الحكم ظاهراً وإن لم يثبت  
قطعاً (وهو غير المدعى) ونوقض ما ذكرنا و (قيل) قوله تعالى (ولا تكرهوا  
فتياتكم على البغاء إن أردن تحصناً) فيه تعليق الحكم وهو حرمة الاكراه  
بالشرط وهو إرادة التحصن مع أنه (ليس كذلك) أي لا يدل على انتفاء الشرط  
إذ حرمة الاكراه باقية وإن لم يردن التحصن وإلا لزم جواز الاكراه فتختلف  
الحكم عن أدلتكم في هذه الصورة (قلنا لا نسلم) أن حرمة الاكراه لا تلتفى بانتفاء

بل انتفاء الحرمة لامتناع الإكراه السادسة التخصيص بالعدد لا يدل على الزائد والناقص ) أقول تعليق الحكم على الشيء بكلمة ان أو غيرها من الشروط اللغوية كقوله تعالى ( وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن ) فيه أمور أربعة ثبوت المشروط عند ثبوت الشرط ودلالة إن عليه وعدم المشروط عند عدم الشرط ودلالة إن عليه فالثلاثة الأولى لا خلاف فيها وأما الرابع وهو دلالة أن على عدم فهو محل الخلاف والصحيح عند المصنف أنها تدل عليه وهو الصحيح عند الامام وأتباعه وهو مقتضى اختيار ابن الحاجب ونقله ابن التلمساني عن الشافعي ودليله أن النجاة قد نصوا على أنها للشرط ويلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط وذهب القاضي أبو بكر وأكثر المعتزلة إلى أنها لا تدل عليه بل هو مني بالأصل واختاره الآمدي ونقله ابن التلمساني عن مالك وأبي حنيفة واعتصموا على الدليل السابق بثلاثة أوجه أحدها أن تسمية ان حرف شرط إنما هو اصطلاح للنجاة كاصطلاحهم على النصب والرفع وغيرهما وليس ذلك مدلولاً لغوياً فلا يلزم من انتفائه انتفاء الحكم وجوابه اننا استدلل باستعمالها الآن للشرط على أنها في اللغة كذلك إذ لو لم تكن لكانت منقولة عن مدلولها والأصل عدم النقل وهذا الجواب ينفع في كثير من المباحث الثاني أنه

إرادة التحصن ولا نسلم لزوم الإكراه ( بل انتفاء الحرمة لامتناع الإكراه ) لأنهم إذا لم يردن التحصن لم يكن البغاء مكروها عندهن فيمتنع الإكراه عليه فلا يتعلق به النهي لسكونه غير مقدور المكلف وبهذا التقرير سقط ما يقال من أن النص عن الشيء لا يقتضي وجوده ومن أنه يجوز أن لا يردن شيئاً من البغاء والتحصن فيتصور الإكراه على البغاء نعم يرد الأخير على من قال إذا لم يردن التحصن أردن البغاء فيمتنع الإكراه وغيره المراغي محترزا عن الإراد بأنها لا نسلم ثبوت الحرمة إن لم يردن التحصن وإلا لزم الجواز قلنا لا نسلم لجواز أن يردن البغاء وهو لا يجدي إذ للسائل أن يغير السؤال بأنه لا تنتفي الحرمة وإن انتفت الإرادة في صورة عدم إرادة شيء منها وإلا لزم الجواز فلا بد مما ذكرنا من الدققة ليدفع وقد يجاب بأنه خرج مخرج الأغلب لأن الإكراه على الزنا إنما يتفق في حق من يريد التحصن أو بأنه ان سلمنا أن المفهوم اقتضى ذلك لكنه انتفى لمعارض أقوى منه وهو الإجماع ومنها مفهوم العدد المشار إليه بقوله ( السادسة التخصيص بالعدد ) على ما ذكر في حاصل المحصول واختاره المصنف ( لا يدل على الزائد ) على ذلك العدد ( والناقص ) عنه أي على انتفاء الحكم الثابت له كقوله الثالثة ركب فانه لا يدل على نفي الحكم عما زاد أو نقص بمجرد العدد لأن الأعداد تخالفت بالحقيقة أولاً جازئة الاشتراك في حكم لجواز ذلك في المتخالفين كالموافقين اما أنه يدل على مفهوم الناقص بالتحصن ولا

شرط لغة لكن لا نسلم أنه يلزم من انتفائه انتفاء الشرط فانه يكون له بدل يقوم مقامه وإنما يلزم ذلك أن لو لم يكن له بدل والجواب أنه إذا وجد ما يقوم مقامه لم يكن ذلك الشيء بعينه شرطاً بل الشرط أحدهما وحينئذ فيتوقف انتفاؤه على انتفائهما معاً لأن مسمى أحدهما لا يزول إلا بذلك فلا يزول بزوال واحد منهما وهذا ليس هو مدعانا بل المدعى في شيء قام الدليل على أنه شرط بعينه الثالث ولو كان المعاق بأن ينتفى عند انتفاء ما دخلت عليه إن اسكان قوله تعالى ولا تكررهما فتيتاكم على البغاء إن أردن تحصنا دليلاً على أن الاكراه لا يحرم إذا لم يردن التحصن وليس كذلك بل هو حرام مطلقاً قلنا لا نسلم أنه ليس كذلك أي لا نسلم أن الحرمة غير منسفة عنه بل هو غير حرام ولكنه غير جائز فان عدم حرمة لا يستلزم جوازه لأن زوالها قد يكون لطريان الحل وقد يكون لامتناع وجوده عملاً لأن السالبة تصدق

بدل على مفهوم الزائد بشيء من الدلالات فما لانزاع فيه قال الجاربردى ولى فيه نظر يعنى أن المتخالفين يجب اختلافهما في الحكم ومع هذا فهو جاز في مفهوم الصفة أقول ان أريد الاختلاف في جميع الأحكام فمنوع وان أريد في البعض فلا ينافى الاشتراك في البعض وفي مفهوم الصفة وجد ما يوجب تخالف الموصوف وغيره في الحكم المذكور غير التخالف كما بينا بخلاف العدد إذ لا موجب ثمة لعدم الاشتراك سوى التخالف وهو غير موجب لما ذكرنا وقيل أنه يدل على نفي الحكم عما عداه لأنه عليه الصلاة والسلام بعد أن نزل قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم قال لازیدن على السبعين ففهم أن حكم ما فوقها بخلافها وأجيب بأننا لا نسلم فهم ذلك كيف وليس المراد منها خصوصية العدد بل المبالغة في الوصف بالكثرة كما في قوله تعالى ذرعا سبعون ذراعاً حينئذ يتساوى السبعون وما فوقها ولعله عليه الصلاة والسلام إنما قال ذلك استمالة لقلوب الأمة وترغيباً لهم في الدين وبأن الغفران قبل نزول الآية بالسبعين وما فوقها من الجائزات فبعد النزول انتفى جواز الغفران بها فبقى الجواز بما فوقها على أصله فلذا قال لازیدن لأن الآية دلت على ذلك كذا قالوا أقول فيه نظراً ما في الأول فلان الترغيب في الدين إن كان للمنافقين المنصوص في حقهم أنه تعالى لا يغفر لهم فضائح وان كان للمؤمنين مع أنهم علموا أن الاستغفار لمؤلا غير مفيد فكذلك بل الترغيب في ترك الاستغفار ليثبتوا على الإيمان ولينفروا عن النفاق أشد التنفر ويمكن أن يقال أنه لترغيب الكفار أو المنافقين الغير المنصوص على عدم غفرانهم بأن يظهر لهم كمال شفقة الرسول في حق الأمة في تسبب عن ذلك الإيمان أو الإخلاص أو لترغيب المؤمنين في الثبات على الإيمان بالزيادة يمينهم بحقيقة نبوته بمشاهدة كمال شفقة على الأمة وأما في الثاني فظهور دلالة الآية على عدم إرادته خصوصية العدد وأنه تعالى لا يغفر لهم وإنه

بانتفاء المحمول تارة والموضوع أخرى وههنا قد انتفى الموضوع لأنهم إذا لم يوردن التحصن فقد أردن البغاء وإذا أردن البغاء امتنع إكراههن عليه لأن الإكراه هو إلزام الشخص شيئاً على خلاف مراده وإذا كان بمتعاً فلا تتعلق به الحرمة لأن المستحيل لا يجوز التكليف به. المسئلة السادسة الحكم المتعلق بعدد لا يدل بمجردة على حكم الزائد والناقص عنه لانفيا ولا إثباتاً ومنهم من قال يدل ونقله الغزالي في المنحول عن الشافعي فقال في كتاب المفهوم مانصه وأما الشافعي فلم ير للتخصيص باللقب مفهوماً ولكنه قال بمفهوم التخصيص بالصفة والزمان والمكان والعدد وأمثله لا تخفى هذا لفظه ونص عليه في البرهان أيضاً فقال إن الشافعي والجمهور يقولون بهذه الأشياء وضم إلى ذلك أيضاً مفهوم الحد بمعنى الغاية قال في المحصول وقد يدل عليه لدليل منفصل كما إذا كان العدد علة لعدم أمر فانه يدل على امتناع ذلك الأمر في الزائد أيضاً لوجود العلة وعلى ثبوته في الناقص لانتفائها كقوله صلى الله عليه وسلم إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً وكذلك إن لم يكن علة ولكن أحد العدين إما الزائد أو الناقص داخل في العدد المذكور على كل حال، كما إذا كان الحكم حظراً أو كراهة فانه يدل على ثبوته في الزائد فان تحريم جلد المائة مثلاً أو كراهته يدل على ذلك في المائتين ولا يدل على شيء في الناقص عن المائة فان كان الحكم وجوباً أو ندباً أو اباحه فانه يدل على ثبوت ذلك الحكم في الناقص ولا يدل في الزائد لا على نفيه ولا على اثباته وهذه المسئلة لم يذكر إن الحاجب حكمها وقد ذكره الآمدي موافقاً لما قاله الإمام والمصنف قال ( السابعة النصّ إمّا أن يستقلّ بإفادة الحكم أولاً

استغفر لهم مازا غير محصورة وحيثئذ لا نسلم بقاء جواز الغفران بما فوقها بل الأقرب أن يقال معنى الآية أنه تعالى لا يغفر لهم ماداموا على النفاق ويجوز أن يكون عليه الصلاة والسلام قد علم أو ظن ما فوق السبعين سبب لإخلاصهم أو إخلاص بعضهم فلذا قال لا زيدن وقيل الحق التفصيل وهو أن العدد إن كان علة تعلق الحكم بها فالترقيق به يدل على ثبوت الحكم في الزائد دون الناقص لوجود العلة وهي ذلك العدد فيه لافي الناقص كاندفاع النجاسة بالقلتين يقتضى اندفاعها بأكثر منها لا بآنقص وإن لم يكن علة فالحكم إن كان حظراً أو اباحه فكذلك كتحريم جلد مائة على القاذف يقتضى حرمة مائتين وكراهة غسل أعضاء الوضوء أربع مرات يقتضى كراهة الزائد وإن كان إيجاباً كوجوب خمس صلوات أو اباحه كإباحة نكاح الأربع أو ندباً كتصدق دينار في وطء الحائض دل على ثبوت مثله في الناقص دون الزائد ولا خفاء في أن فيه تسليم أن العدد بداية لا يدل على شيء من ذلك بل بدليل زائد . المسئلة (السابعة النص إمّا أن يستقلّ بإفادة الحكم ) وقدم البحث في كيفية دلالاته بمنطوقه ومفهومه ( أولاً ) يستقل



المُقَارَنُ لَهُ إِمَّا نَصٌّ آخَرُ مِثْلُ دَلَالَةِ قَوْلِهِ تَعَالَى : أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي مَعَ قَوْلِهِ تَعَالَى وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ عَلَى أَنْ تَارَكَ الْأَمْرَ يَسْتَحِقُّ الْعِقَابَ وَدَلَالَةَ قَوْلِهِ تَعَالَى : وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا مَعَ قَوْلِهِ : وَالْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ عَلَى أَنْ أَقْلَ مُدَّةِ الْحَمْلِ سِتَّةَ أَشْهُرٍ أَوْ إِجْمَاعٌ كَالدَّالِّ عَلَى أَنْ الْحَالَةَ بِمِثَابَةِ الْحَالِ فِي إِرْثِهَا إِذَا دَلَّ نَصٌّ عَلَيْهِ ) أَقُولُ قَدْ تَقَدَّمَ أَنَّ الْخُطَابَ قَدْ يَدُلُّ عَلَى الْحُكْمِ بِمَنْطُوقِهِ وَقَدْ يَدُلُّ بِمَقْبُومِهِ قَالَ الْإِمَامُ وَالْكَلَامُ

بَلْ يَحْتَاجُ إِلَى مَا يَنْضَمُّ إِلَيْهِ ( وَ ) الْمَنْضَمُّ إِلَيْهِ ( الْمُقَارَنُ لَهُ ) وَهُوَ ( إِمَّا نَصٌّ آخَرُ ) ثُمَّ هَذَا النِّصُّ مَعَ الْأَوَّلِ أَمَّا بِحَيْثُ يَدُلُّ كُلُّ مِنْهُمَا عَلَى مُقَدِّمَةٍ مِنْ مُقَدِّمَتَيْ الدَّلِيلِ ( مِثْلُ دَلَالَةِ قَوْلِهِ تَعَالَى أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي مَعَ ) دَلَالَةِ ( قَوْلِهِ تَعَالَى وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ ) فَانَّ الْأَوَّلَ يَدُلُّ عَلَى الصَّغَرِ وَهُوَ أَنْ تَارَكَ الْأَمْرَ عَاصٍ وَالثَّانِي عَلَى الْكِبَرِ وَهُوَ أَنْ كُلَّ عَاصٍ يَسْتَحِقُّ النَّارَ وَالْمَجْمُوعُ الْمَرْكَبُ مِنْهُمَا وَهُوَ الشَّكْلُ الْأَوَّلُ يَدُلُّ ( عَلَى أَنْ تَارَكَ الْأَمْرَ يَسْتَحِقُّ الْعِقَابَ ) وَهُوَ النَّاتِجَةُ أَوْ بِحَيْثُ يَدُلُّ أَحَدُ النِّصَّيْنِ عَلَى ثُبُوتِ حُكْمٍ لِشَيْئَيْنِ وَالْآخَرُ عَلَى ثُبُوتِ بَعْضِ ذَلِكَ الْحُكْمِ لِأَحَدِهِمَا فَيَتَعَيَّنُ ثُبُوتُ الثَّانِي الْآخَرُ ( وَ ) هَذَا مِثْلُ ( دَلَالَةِ قَوْلِهِ تَعَالَى وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا مَعَ قَوْلِهِ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ) لَمَنْ أَرَادَ أَنْ يَتِمَّ الرِّضَاعَةُ ( عَلَى أَنْ أَقْلَ مُدَّةِ الْحَمْلِ ) أَيْ أَقْلَهَا ( سِتَّةَ أَشْهُرٍ ) فَانَّ الْأَوَّلَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ مُدَّةَ الْحَمْلِ وَالرِّضَاعِ ثَلَاثُونَ شَهْرًا وَالثَّانِي يَدُلُّ عَلَى أَنَّ بَعْضَ هَذِهِ الْمُدَّةِ وَهِيَ أَرْبَعَةٌ وَعِشْرُونَ شَهْرًا لِلرِّضَاعِ فَتَعَيَّنَ الثَّانِي وَهُوَ سِتَّةَ أَشْهُرٍ لِلْحَمْلِ وَبَعْدَ ذَلِكَ مُدَّةُ الرِّضَاعِ ثَلَاثِينَ شَهْرًا يَحْتَمِلُ أَنْ يَحْمَلَ عَلَى الْحَمْلِ بِالْيَدِ أَوْ يَقُولُ أَنَّهُ تَعَالَى ذَكَرَ سِتَّةِينَ فَضَرَبَ لَهَا مُدَّةَ فِكَانَتِ لِكُلِّ مِنْهُمَا بِكَالِهَا كَالْأَجْلِ الْمَضْرُوبِ لِلدِّينَيْنِ إِلَّا أَنَّهُ قَامَ الْمُنْقَصُ فِي أَحَدِهِمَا وَهُوَ الْحَمْلُ كَالْإِجْمَاعِ عَلَى أَنَّ أَقْلَهُ سِتَّةَ أَشْهُرٍ وَحَدِيثُ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا فِي أَنَّهُ لَا يَكُونُ أَكْثَرَ مِنْ سِتِّينَ فَيَبْقَى فِي الثَّانِي عَلَى ظَاهِرِهِ وَقَوْلُهُ تَعَالَى حَوْلَيْنِ لَا يَدُلُّ عَلَى نَفْيِ الزَّائِدِ وَلَوْ سَلِمَ فَحَمُولَ عَلَى مُدَّةِ اسْتِحْقَاقِ الْأَجْرَةِ وَكَذَا قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِرِضَاعِ بَعْدَ حَوْلَيْنِ ( أَوْ - إِجْمَاعٌ ) عَطَفَ عَلَى إِمَّا نَصٌّ آخَرُ أَيْ الْمُقَارَنُ الْغَيْرُ الْمُسْتَقِلُّ إِمَّا نَصٌّ أَوْ إِجْمَاعٌ ( كَدَلَالَةِ مَا دَلَّ عَلَى ارْتِثِ الْحَالِ ) مِنَ النِّصِّ نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى وَالْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ( مَعَ الْإِجْمَاعِ الدَّالِّ عَلَى أَنَّ الْحَالَةَ بِمِثَابَةِ ) أَيْ الْحَالِ فِي النِّسْبَةِ إِلَى الْمِيتِ لِكُونِ كُلِّ مِنْهُمَا فَرَعًا لِأَصْلِ أَوَّلِ الْمِيتِ ( عَلَى إِرْثِهَا ) أَيْ الْحَالَةَ أَقُولُ وَهَذَا إِنَّمَا يَسْتَقِيمُ لَوْ لَمْ تَتَنَاوَلَ صِغَةُ الذِّكْرِ الَّتِي يَمِيزُ بَيْنَهَا وَبَيْنَ الْمَوْثُ بِعَلَامَةِ الْفَسَادِ بِالْغَلَاظِمْ وَفِيهِ نِزَاعٌ وَإِنْ اتَّفَقُوا عَلَى اتِّفَاقِهِ فِي مِثْلِ الرِّجَالِ وَعَلَى ثُبُوتِهِ فِي مِثْلِ

في هذه المسئلة فيما إذا لم يدل بمنطوقه ولا مفهومه وحاصله أن النص المستدل به على حكم قد يستقل بإفادته ذلك الحكم أى لا يحتاج إلى أن يقارنه غيره كقوله تعالى وآتوا الزكاة ونحوه وقد يحتاج اليه والمقارن له قد يكون نصا وقد يكون اجماعا فان كان نصافه صورتان إحداهما أن يدل أحد النصين على احدى المقدمتين والنص الآخر على المقدمة الاخرى فيحصل المدعى منهما كدلالة قوله تعالى أف عصيت أمرى مع قوله تعالى ومن بعص الله ورسوله الآية على أن تارك الامر يستحق العقاب فان الآية الاولى دالة على أنه يسمى عاصيا والثانية دالة على استحقاق العاصى العقاب فينتج تارك الامر يستحق العقاب الصورة الثانية ان يدل أحد النصين على ثبوت حكم لشئين ويدل النص الآخر على أن بعض ذلك لاحدهما فوجب القطع بأن باقى الحكم ثابت الثانى كقوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا فهذا يدل على أن مدة الحمل والرضاع ثلاثون شهرا وقوله تعالى والوالدات يرضعن أولادهن حولين الاية تدل على أن أكل مدة الرضاع سفتان فيلزم أن يكون أقل مدة الحمل ستة أشهر وأما الاجماع فكما إذا دل نص على أن الحال يرث واجمعا على أن الحالة بمثابة فستفيدارثها من ذلك النص بواسطة الاجماع وذكر الامام فى المحصول ان المقارن قد يكون أيضا قياسا كاثبات الربا فى التفاح وقد يكون قرينة المتكلم كما إذا نطق الشارع بلفظ متردد بين حكم شرعى وعقلى فانا نحملة على الشرعى لأن النبى صلى الله عليه وسلم بعث لبيان للشرعيات مثاله قوله الاثنان فما فوقهما جماعة فنحملة على جماعة الصلاة لا على أقل الجمع والله أعلم .

تم بحمد الله الجزء الاول ويليه الجزء الثانى

الناس ومن وما على تقرير عدم التناول يجوز ثبوت الحكم فى الحالة بالقياس أو دلالة النص إلا أنه لانزاع فى المثال \* وقد يكون المقارن القياس مثل دلالة النص الدال على حرمة الربا فى البر مع القياس الدال على ان التفاح بمثابة على الحكم بحرمة الربا فى التفاح \* وقد تكون قرينة حالية كدلالة قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة مع شهادة حال المتكلم وهو أنه بعث لبيان الاحكام الشرعية دون اللغوية على أن المراد بيان المييع للسفر لا بيان أقل الجمع والله أعلم .

تم بحمد الله الجزء الاول ويليه الجزء الثانى وأوله الاوامر والنواهي

# فهرست

الجزء الاول من شرح الاسنوى على منهاج الاصول للبيضاوى

صفحة	صفحة
٨٤	٣ خطبة الكتاب
تذنب الحكم قد يتعلق على الترتيب	١٣ أصول الفقه معرفة دلائل الفقه
فيحرم الجمع النخ	٢٧ دليلة المنفق عليه بين الائمة الكتاب
١٠٠ تنبيه مقدمة الواجب اما أن يتوقف	والسنة النخ
عليها وجوده شرعا النخ	٣٠ الباب الاول في الحكم وفيه فصول
١٠٢ فروع الاول لو اشتبهت المنكوحة	الاول في تعريفه الحكم خطاب
بالاجنبية حرمتا النخ	الله النخ
١١٤ الباب الثاني فيما لا بد للحكم منه	٣٩ الفصل الثاني في تقسيماته الاول
وهو الحاكم والمحكوم عليه وبه وفيه	الخطاب اذا اقتضى الوجود النخ
ثلاثة فصول الاول في الحكم النخ	٤١ ويرسم الواجب بأنه الذي يذم شرعا
١١٧ فرعان على التناول الاول شكر المنعم	تاركة النخ
ليس بواجب عقلا النخ	٤٧ المحرام ما يذم شرعا فاعله النخ
١٢٣ الفرع الثاني الافعال الاختيارية	٥٠ التقسيم الثاني مانى عنه شرعا فقيس النخ
قبل البعثة مباحة النخ	٥٣ الثالث قيل الحكم اما سبب
١٣٢ الفصل الثاني في المحكوم عليه وفيه	أو مسبب النخ
مسائل الاولى المعدوم يجوز الحكم	٥٧ الرابع الصلحة استتباع الغاية وبأزائها
عليه النخ	البطالان والفساد
١٣٥ الثانية لا يجوز تكليف الغافل من	٦٠ والاجزاء هو الاداء الكافي لسقوط
حال تكليف المحال النخ	التعبد به النخ
١٣٨ الثالثة الاكراه الملجئ يمنع	٦٤ الخامس العبادة ان وقعت في وقتها
التكليف النخ	المعين ولم تسقط باداء محتمل فاداء النخ
الرابعة التكليف يتوجه عند	٦٩ السادس الحكم ان ثبت على خلاف
المباشرة النخ	الدليل لعذر فرخصة النخ
١٤٤ الفصل الثالث في المحكوم به وفيه	٧٣ الفصل الثالث في أحكام الحكم الشرعى
مسائل الاولى التكليف بالمحال جائز النخ	

صحيفة

صحيفة

١٥٢ الثانية الكافر مكلف بالفروع

خلافا للمعتزلة الخ

١٥٨ الثالثة امثال امر بواجب الاجزاء الخ

١٦٠ الكتاب الاول في الكتاب

والاستدلال به يتوقف على معرفة

اللغة الخ

١٦٤ الباب الاول في اللغات وفيه فصول

الفصل الاول في الوضع وطريق

معرفة الفعل المتواتر الخ

١٧٨ الفصل الثاني في تقسيم الالفاظ الخ

١٨١ فاللفظ ان دل جزؤه على جزء المعنى

فركب الخ ٢٨٦ فائدة السكلى على

اقسام طبعى ومنطقى وعقلى الخ

١٨٨ تقسيم آخر اللفظ والمعنى اما ان

يتحددا وهو المنفرد الخ

١٩٢ تقسيم آخر مدلول اللفظ اما معنى

أو لفظ مفرد أو مركب الخ

١٩٦ الفصل الثالث في الاشتقاق وهو

رد لفظ الى آخر الخ

٢٠٢ واحكامه في مسائل الاولى شرط

المشتق صدق أصله الخ

٢٠٤ الثانية شرط كونه حقيقة دوام

أصله الخ ٢١١ الثالثة اسم الفاعل

لا يشتق لشيء والفعل قائم بغيره

٢١٣ الفصل الرابع في الترادف الخ

٢١٦ واحكامه في مسائل الخ

٢٢١ الفصل الخامس في الاشتراك وفيه

مسائل الاولى في اثباته الخ

٢٢٦ الثانية انه خلاف الاصل الخ

٢٢٨ الثالثة مفهوم المشترك اما ان يتباين الخ

٢٣٠ الرابعة جوز الشافعى رضى الله عنه

والفاضيان وأبو غلى اعمال المشترك الخ

٢٤١ الخامسة المشترك ان تجرد عن

القرينة فجمال الخ

٢٤٣ الفصل السادس في الحقيقة اللغوية

موجودة وكذا العرفية الخ

٢٤٨ الحقيقة اللغوية

٢٥٩ فروع الاولى النقل خلاف الاصل الخ

٢٦٤ الثانية المجاز اما ان المفرد مثل

الاسد للشجاع الخ

٢٦٧ الثالثة شرط المجاز العلاقة المعبر

نوعها الخ ٢٧٤ الرابعة المجاز

بالذات لا يكون في الحرف الخ

٢٧٦ الخامسة المجاز خلاف الاصل الخ

٢٨٤ الفصل السابع في تعارض ما يخل بالفهم

٢٩٥ الفصل الثامن في تفسير حروف يحتاج

اليها وفيه مسائل الاولى الواو للجمع

المطلق الخ ٢٩٨ الثانية الفاء للتعقيب

اجماعا ٢٩٩ الثالثة في للظرفية الرابعة

من لا ابتداء الغاية ٣٠١ الخامسة الباء

تعدى لازم وتجزى متعدى

٣٠٢ السادسة انما للحصر الخ

٣٠٥ الفصل التاسع في كيفية الاستدلال

بالالفاظ الخ

(تمت فهرسة الجزء الاول)